



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Eduardo de Borba

Modernidade, crise e crítica: Os problemas de legitimação no capitalismo tardio segundo
Jürgen Habermas

Florianópolis

2022

Eduardo de Borba

**Modernidade, crise e crítica: Os problemas de legitimação no capitalismo tardio segundo
Jürgen Habermas**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para
a obtenção do título de Doutor em Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Denilson Luís Werle

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Borba, Eduardo de
Modernidade, crise e crítica : Os problemas de
legitimação no capitalismo tardio segundo Jürgen Habermas /
Eduardo de Borba ; orientador, Denilson Luís Werle, 2022.
186 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Esfera Pública. 3. Digitalização. 4.
Modernidade. 5. Legitimação. I. Werle, Denilson Luís. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

Eduardo de Borba

**Modernidade, crise e crítica: Os problemas de legitimação no capitalismo tardio segundo
Jürgen Habermas**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora
composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Denilson Luís Werle
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Luiz Gustavo da Cunha Souza
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Tiago Daher Padovezi Borges
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Rúrion Soares Melo
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. José Ivan Rodrigues de Souza Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado
adequado para obtenção do título de doutor em filosofia.

Prof. Dr. Vilmar Debona
Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Dr. Denílson Luis Werle
Orientador

Florianópolis

2022

Para Marco Túlio de Oliveira, Ricardo Rojas Fabres e
Margareth Pabst, que por aqui também passaram

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, por todo o sempre.

A minha companheira, Camila Souza Betoni, que me ensinou o amor que eu ainda não conhecia.

Ao meu orientador, prof. Denílson Luís Werle, pela caminhada amiga ao longo dessa jornada.

Aos membros da banca de defesa, prof. Luiz Gustavo, prof. Tiago, prof. Rúrion e prof. Ivan pela interlocução sempre viva, empolgante e iluminadora.

À UFSC. E especialmente ao PPGFil, suas professoras e professores, técnicas e servidoras (em especial Ângela, Irma e Jacinta) e a todas e todos os trabalhadores terceirizados sem os quais não funcionaria a Universidade Federal de Santa Catarina.

Aos amigos de teses e tragos: Ivan (novamente), Denílson (de novo), Raquel, Diana, Júlio, Thor, Tiago, Talita, Guilherme, Henrique, Iza, Júlia, Jorge e Danilo.

Aos amigos da ilha, do presente e do passado: Roberto, Kayron, Philip, Sabrina, Tiago, Piva, Regi, Júlia, Pombo, Laura, Gabi, Luiza e Bruna.

Aos amigos da colônia, os que ficaram e os exilados: Daniel, Reinaldo, Stricks, Mariana, Camila, Pedro e Julie.

Eu continuo arrastando vocês por todos os lugares que passo.

Por fim, mas jamais por último, ao povo lutador brasileiro, por ter financiado este trabalho e por estar no horizonte de tudo que nele traço.

Já não gosto dos grandes auditórios nem dos grandes salões. Não entendo bem as coisas. Há uma cacofonia que me desespera. (HABERMAS, 2020)

RESUMO

Essa tese visa reconstruir a ideia de legitimação política ao longo da Modernidade, chegando aos dias atuais na forma de um diagnóstico de tempo presente. Para isso, inicia-se com uma avaliação do discurso político moderno a partir do pensamento filosófico de John Rawls e Jürgen Habermas. Em um segundo momento, avalia-se a importância da categoria de esfera pública política na superação de um modelo de crítica da ideologia e de como essa transformação afeta a ideia de economia política e é acomodada dentro da teoria da sociedade em dois níveis habermasiana. Por fim, constata-se que dois fenômenos - a digitalização das comunicações e a financeirização da economia - lançam ênfase nas dificuldades de legitimação das sociedades do capitalismo tardio, bem como apontam para uma chave de explicação para as recentes regressões democráticas que se experenciam tanto nos países do centro quanto da periferia do capitalismo e que se baseiam em uma nova mudança estrutural da esfera pública, a tese aqui defendida.

Palavras-chave: Esfera pública. Digitalização. Modernidade. Legitimação.

ABSTRACT

This thesis reconstructs the idea of political legitimacy throughout Modernity, reaching the present day in the form of a diagnosis of the present time. It begins with an evaluation of the modern political discourse from the philosophical thought of John Rawls and Jürgen Habermas. In a second moment, the importance of the political public sphere category is evaluated in overcoming a model of critique of ideology and how this transformation affects the idea of political economy and is accommodated within the Habermasian two-level concept of society. Finally, it appears that two phenomena - the digitization of communications and the financialization of the economy - emphasize the difficulties of legitimation in late capitalist societies, as well as pointing to a key explanation for the recent democratic regressions that are experienced both in the countries in the center and on the periphery of capitalism and which are based on a new structural transformation of public sphere, the main thesis of the argument developed here.

Keywords: Public sphere. Digitalization. Modernity. Legitimation.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Esquema de ligação entre pragmática formal e pretensões de validade do texto.....	p. 92
--	-------

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	John Rawls, Jürgen Habermas e o discurso político da modernidade	24
2.1	O discurso político da modernidade	25
2.2	Uma disputa na família kantiana embalada por hegel	35
3	Crítica da ideologia, reificação e razão: do holismo das consciências para o holismo do mundo da vida	58
3.1	O desenvolvimeno interno da teoria habermasiana	62
3.1.1	Década de 50 e 60 – Crítica da ideologia em dois momentos	64
3.1.2	Década de 70 – Teoria das crises e a busca por um procedimento de universalização 73	
3.1.3	Década de 80 e o início dos anos 90 – Comunicações sistematicamente distorcidas e razão comunicativa	88
4	Capitalismo e democracia entre sistema e mundo da vida	105
4.1.1	Revisitando o quadro analítico-funcional de <i>Problemas de legitimação no capitalismo tardio</i>	108
4.1.2	Esfera pública política, circulação do poder e democracia.....	115
4.1.3	O neoliberalismo e seus bloqueios	123
4.1.4	Uma nova transformação estrutural da esfera pública?	131
5	CONCLUSÃO.....	139
	REFERÊNCIAS.....	144

1 INTRODUÇÃO

Essa introdução principia como um prólogo. Assim começo na expectativa de aclarar um pouco o que nem mesmo para mim é muito claro: um percurso errante entre áreas de conhecimento e problemas de pesquisa que tentavam organizar teoricamente o descompasso do mundo e das coisas. Vem desde o início aquele incômodo adorniano que assola a todos que olham para o mundo e se colocam, por hábito ou ofício, a criticá-lo: aquele mundo que não parece em ordem, seja lá o que for ordem, ao menos “que não parece [em ordem] para mim”. (ADORNO; RICHTER, 2002 [1969], p. 14)

Quando vim para a filosofia, tinha comigo que havia algo a ser explicado, que os desconcertos da vida remetiam aos seus fundamentos, às premissas tomadas como certas e dadas como óbvias. Os sinais de que havia algo de errado, de profundamente errado, se somavam. Comecei a graduação em Economia no segundo semestre do fatídico 2008, mês antes de eclodir a “maior crise dos mercados financeiros desde 1929.” Os primeiros debates que assisti tratavam dela, das funções do Estado para aplacá-la e das inúmeras tentativas de explicá-la. As questões sobre a crise externa se davam imersas num debate interno sobre o quão novo seria o novo-desenvolvimentismo. Existiam também, é claro, aqueles marxistas mais entusiasmados que apontavam na esquina da crise a derrocada eminente, previsível e enfim bem-vinda do capitalismo.

Essa tese ainda se bate nesse mesmo debate. A crise econômica nunca fora solucionada de forma interna e o que se viu foi uma contaminação dos próprios projetos políticos que se estruturavam em torno de um Estado que já não dava conta de conter os imperativos de acumulação cada vez mais desenfreados do sistema, verdadeiros tsunamis financeiros que, muito mais que marolinhas, ainda hoje nos prendem a uma ressaca que não passa. O capitalismo não afundou; ao contrário, deu um salto para uma nova fase liquefeita em crédito público e privado. Apoiado em uma vida digitalizada, cravou as marcas em indivíduos feitos cada vez menos sujeitos. Agora aqui, fixando a morada na filosofia, preciso me haver com os temas de minha ciência primeira, a economia.

Foi assim que em 2017 submeti o projeto de doutorado intitulado “Cooperação equitativa como *ethos* da democracia”. A passagem pelo mestrado, a formação enquanto filósofo e a socialização ao *habitus* universitário se deu em um clima onde as tentativas de respostas que tentavam alcançar nos termos da filosofia política já se encontrava em franco processo de regressão: se minha dissertação argumentava contra a meritocracia enquanto um

critério de justiça social para uma sociedade democrática, esta tese, escrita nos cinco anos que se seguiram, lidou com um quadro totalmente transformado em que a própria democracia não constituía mais um ponto de vista comum e, mesmo em termos institucionais, ela não formava mais um consenso de base sobre a dinâmica dos conflitos políticos. A crise que começara na década passada em outro Departamento se espalhou dos meios funcionais para as bases normativas da sociedade: o capitalismo sobrevivera às custas da democracia; o valor de troca, como antevisto, solapara o valor de uso. Continuamos, então, tentando explicar sob várias condições, premissas e consequências, como se dá a capacidade de ação de sujeitos sob determinados sistemas de organização e representação social, ainda que essa explicação nunca se postule enquanto determinante.

O espírito que movia a pergunta do projeto, a procura por um *ethos* político que pretendia levantar seu edifício a partir dos tijolos mínimos da razão prática e que devia cimentar-se pelos valores de uma sociedade democrática agora parece um espectro utópico. Não porque eu o veja como um programa de pesquisa infrutífero, uma discussão circular. O ideal de uma comunidade de cidadãos livres e iguais que cooperam na consecução de seus planos de vida ainda norteia as instituições e em práticas coletivas que buscam a resolução de problemas em comum. Ele só não responde mais o que eu perseguia como pergunta de teoria social, que já na economia se colocava e que na filosofia eu continuava, agora sob aspectos normativos, a procurar: como é possível explicar essa sociedade em que vivemos e o que a mantém coesa? Dessa forma, o *ethos* devia expressar esse motivo central que organizava e motivava a cooperação dos cidadãos em uma sociedade:

a ideia organizadora central é a da sociedade como um sistema equitativo de cooperação, uma vez que esta garante a) uma base de formação das expectativas individuais de planos de vida e b) aquilo que seria o razoável propormos uns aos outros como termos de cooperação não-coercitivos. Assim, a ideia de cooperação social está intimamente ligada com a própria concepção moral de pessoa que Rawls assumiu nos seus trabalhos após *Teoria da Justiça*. Estas ideias fundamentais, por sua vez, possibilitam dar conta de diferentes contextos de justificação, tendo o ideal regulador o direito de justificação entre livres e iguais como *base social* da democracia. (BORBA, 2018, p. 12)

Bem verdade, mesmo em 2017, se esses ideais ainda eram o norte da ideia viva de democracia, o seu enraizamento social já se punha em questão. Em vista disso, parecia decisivo que a própria concepção moral de pessoa rawlsiana, embora ainda normativamente válida, tornava-se cada vez mais insuficiente do ponto de vista analítico-explicativo, bem como a concepção de sociedade como sistema de cooperação enfrentava sérias dificuldades quando

contraposta às tendências de unilateralidade de uma razão objetificadora e individualizante avançada pelo capitalismo neoliberal. Tampouco as teorias da justificação por si seriam suficientes: deveria se buscar algo que fosse além do próprio Rawls de *Liberalismo Político* e da teoria da justificação de Rainer Forst, as referências teóricas que pautavam meu projeto de tese à época. Ainda que o objetivo deste trabalho continue embrenhado na mesma vereda aberta pela Modernidade com as questões sobre a legitimação política da dominação, os tempos pedem ajustes de investigação e exposição. As dimensões da dominação ganham preminência no diagnóstico que escava o teor normativo contido nas formas legítimas de um exercício do poder que parece cada vez mais embaçado e arbitrário. É por isso que reconciliar indivíduo e razão seria uma resposta parcial ao problema da legitimidade. Faz-se necessário reatar também os vínculos entre razão e sociedade, isto é, levar a sério os desafios impostos pelas interações sociais mais corriqueiras e elementares, pelo reservatório inesgotável que é o dia-a-dia dos cidadãos comuns em suas práticas cotidianas.

Para isso, seria preciso uma teoria mais robusta, talvez até mais pretensiosa. Ela precisaria explicitar não só os aspectos normativos da sociedade baseados em uma cultura liberal de fundo, mas, indo além disso, explicar como a própria perspectiva da individualização, da formação dos padrões culturais e das expectativas de comportamento em grupo são implicadas e atravessadas pelos aspectos funcionais dos sistemas de ação impulsionados pela economia capitalista e pelo Estado burocrático moderno. Era o caso de mudar o escopo da pergunta, ainda que dessa vez sem trocar de área, executando um giro de perspectiva dentro da própria filosofia. Se minha ciência primeira fora a economia, era a hora de voltar à economia política como orientação decisiva na busca de conciliá-la com os fenômenos subjetivos e intersubjetivos da vida social, a reprodução simbólica da sociedade.

É preciso, portanto, explicitar de forma introdutória o que entendo por economia política. Não se trata de recuperar o projeto da economia política clássica de Adam Smith ou David Ricardo, tampouco de levar adiante a crítica da ideologia realizada por Marx na forma d'O Capital. Na segunda parte, enfrentarei as objeções à própria ideia de uma ideologia imanente aos processos de reprodução material da sociedade colocadas pela fase *política* do capitalismo tardio. Mas qual é o sentido de economia política, então? De forma breve, tratarei da economia política enquanto um campo que se debruça sobre as relações sociais de produção, enfatizando a relação entre os pólos institucionais do Estado e da economia com a sociedade. Ela assume, pois, a forma de uma teoria social que busca explicar a disputa pelo *poder de organização* da sociedade por seus diferentes grupos de interesses. Em um texto recente,

Habermas (2021b, p. 483) fornece a orientação que se busca então seguir: "É da economia política que emerge a inter-relação sistemática do sistema político e da sociedade; e é dessa perspectiva que acompanhei a mudança estrutural da esfera pública na época"

Mas essa exposição dos aspectos funcionais e normativos de uma teoria da sociedade em dois níveis só será tratada na segunda parte da tese. Aqui, mais algumas palavras sobre os motivos *internos* à filosofia que me fizeram executar essa mudança no referencial teórico. Se a intuição sempre foi aquela de que os problemas estavam colocados por uma perspectiva mais profunda, que não se contentava em indicar os fenômenos de crise, mas, além disso, explicá-los em sua dimensão funcional, também havia a preocupação de não realizar uma crítica que se prostrasse frente à situação social identificada, satisfeita em apontar a miséria de nossa situação e as aporias de uma vida que não pode ser vivida. Ainda que as imagens da "sociedade totalmente administrada", da "jaula de aço", de uma "razão neoliberal que tudo solapa" ou de um "fazer morrer e deixar viver" definam de forma tragicamente própria os fenômenos variados de desumanização que enfrentamos enquanto sociedade, há algo de parcial em todos esses diagnósticos. Em última instância, todos parecem direcionar a crítica para um abismo do qual ela mesma não poderia sair por seus próprios meios, revelando um problema de ordem normativa, ou mais especificamente, de uma questão sobre a fundamentação normativa da crítica e sua capacidade de não só explicar os desenvolvimentos desviantes, mas também de esclarecer quais seriam os pressupostos e condições de onde ela parte. Tento responder a esse dilema na primeira parte da tese. Fundamentando uma crítica que seja incisiva em suas denúncias, mas que não renuncie a um momento construtivo que permita apresentar immanentemente o conteúdo emancipatório inscrito já nas práticas sociais, pretendo alinhar a orientação da Teoria Crítica com uma filosofia política construtivista.

Mas, levando a sério o *tipo* de resposta que essa mistura de abordagens pede, as formas de mostrar as razões que operam já nas próprias práticas sociais não pode, pelas exigências internas do próprio científico e filosófico, realizarem-se de forma metafísica, isto é, em nome de uma suposta razão que seria acessível apenas ao teórico e que encarnaria uma *fundamentação última*, uma resposta inescapável e perene. Essa consideração implica mais duas orientações. A primeira, de recorte teórico, faz com que o falibilismo legado por Popper instaure-se também no âmbito das explicações das ciências humanas e sociais. A segunda, em decorrência prática, explicita uma subordinação da filosofia política à democracia: o filósofo iluminado não tem a prerrogativa de se antecipar aos dilemas reais das cidadãs e cidadãos de uma sociedade democrática, tampouco de apontar de seu escritório ou laboratório os caminhos e os rumos que

as pessoas de carne e osso devam trilhar. Dessa forma, o falibilismo e a democracia devem se acomodar dentro das pretensões teóricas do filósofo que deseja dizer algo *sobre* a sociedade. A filosofia política contemporânea que se desenvolveu a partir da década de 70 levou esses requisitos como uma questão de orientação central.

(II)

O primeiro capítulo desta tese tem a pretensão de estabelecer um pano de fundo das questões de legitimação em *termos modernos*. Para isso, começo estabelecendo uma definição de Modernidade enquanto tempo histórico ímpar e as consequências dessa compreensão para a dinâmica específica da política moderna. Defino também, de saída, uma categoria de crise amparada na história conceitual de Reinhart Koselleck (1999 [1959]; 2006 [1979]; 2014 [2000]. Parto, na primeira seção do capítulo, em direção àquilo que seria propriamente o “discurso político da Modernidade”, estabelecendo como a noção de política moderna, que nasce com a separação por Maquiavel entre moral e política, é interpretada pelas diferentes teorias contratualistas: de sua *forma institucional* no Estado soberano hobbesiano, para ser escrutinada não por uma razão dominadora, mas por uma razão *do indivíduo* que se preocupa com a *legitimação da dominação* em Locke e que, finalmente, é democratizada com Rousseau. Essa narrativa histórica que remonta a Maquiavel (PINZANI, 2004, p.21) e que chega em Rousseau, torna-se *reflexiva* com a crítica dogmática kantiana: a separação dos diferentes âmbitos da razão encerra uma premência da razão prática frente a teórica como “pedra angular” tanto de seu sistema, quanto passa a fundamentar e justificar as ações concernentes ao campo da moral e da política. Dessa forma, a ideia de legitimação da dominação política será destacada sobre dois aspectos: a perspectiva deontológica da prioridade do justo sobre o bem e a institucionalização dessa perspectiva nas diferentes esferas de aplicação (BAYNES, 1992; LARMORE, 1996).

Feito isso, analiso na segunda seção deste capítulo os pontos que conectam duas interpretações contemporâneas que se filiam ao *construtivismo kantiano* (RAWLS, 1980; HABERMAS, 2018). John Rawls e Jürgen Habermas perseguiram em suas obras a reatualização da filosofia prática de Kant por diferentes meios. Começo com uma exposição de como a ideia de autonomia é interpretada pelos dois autores na chave de um “princípio da legitimidade que reside na razão pública” (WERLE, 2009, p. 11). Essas diferentes interpretações de autonomia darão, por sua vez, em *percursos* construtivos divergentes: enquanto Rawls se atém a uma fundamentação que permanece nos estreitos limites da razão

prática enquanto postulado filosófico, Habermas verá no construtivismo um segundo momento do empreendimento filosófico que só se realiza após um primeiro movimento de *reconstrução* das estruturas dessa mesma razão prática que, no entanto, já se encontra em funcionamento nas práticas comunicativas cotidianas, como será mostrado ainda na segunda seção deste capítulo. Posto isso, finalizo comparando como as críticas que Hegel levanta contra a *filosofia do entendimento* de Kant são absorvidas por ambos como modos de incorporar a eticidade às considerações morais. Nesse ponto, o maior esforço interpretativo será o de aproximar Rawls de Hegel. Isso porque, se Habermas é inequívoco e coloca sua *ética do discurso*¹ como uma proposta expressa de incorporar essas críticas aos procedimentos de universalização típico da moral, em Rawls essa interpretação deve ser perseguida por uma forma indireta: terei que me debruçar aqui sobre as aulas sobre Hegel e Kant publicadas em seu livro “*História da filosofia moral*” (2000).

Com esses movimentos, exponho como o debate clássico da filosofia moral até então exposto pode ser lido em uma perspectiva não-metafísica. Para isso, trato de duas *teses* hegelianas lidas agora em termos pragmáticos, a saber: a destranscendentalização da moral na eticidade como um “enraizamento da razão nas instituições sociais” e o conseqüente processo de individuação que só se dá em processos de socialização. Com isso chego, finalmente, ao objetivo específico deste primeiro capítulo, o de defender o projeto filosófico-crítico habermasiano frente ao rawlsiano. Isso porque, se a concepção de filosofia política de Rawls, expressa enquanto uma linhagem do *constitucionalismo democrático*, que agrega também sua crítica severa ao interpretar Marx como um crítico do liberalismo, o traço da crítica marxista que se percebe em toda teoria radicalmente distributiva não tem a mesma importância para Rawls como um modelo de análise da sociedade no quadro da teoria da reificação. Dessa forma, o próprio Rawls permaneceria preso a um *modelo da crítica da ideologia*, já que seu projeto é cortado por uma indissolúvel tensão entre os ideais normativos de um lado e a incapacidade dos próprios meios teóricos para mostrar a estabilidade da concepção de indivíduo e sociedade nos rigores do estágio de desenvolvimento da filosofia enquanto disciplina especializada em um saber cultural. Trata-se, em última instância, de uma cultura prática que *deveria* ser enraizada, porque assim se toma: parte-se da razão prática, mas ela não se mostra nas práticas sociais efetivas dos atores sociais. Pouco se fala, então, de como essa concepção moral é formada,

¹ Por mais que o desenvolvimento da ética do discurso para os diferentes âmbitos da razão prática tenha feito Habermas reposicionar seu empreendimento como uma “teoria do discurso”, o enfoque dessa primeira parte gira em torno das discussões sobre a filosofia moral e, por isso, justificam o uso do termo.

mantida e transmitida no contexto de pluralismo irreconciliável de valores que é justamente um dos pontos de princípio de Rawls. A estratégia argumentativa que perseguirei é outra: tentarei mais uma vez recuperar o que há de normativo nos conceitos de autonomia e de legitimação do pensamento liberal para o aporte de uma teoria democrática que não seja apenas plausível e normativamente potente, como acredito ser a teoria rawlsiana, que, no entanto, mostra-se insuficiente quando o que se persegue é uma tentativa de *explicar* os fenômenos atuais de regressão social em sua ampla complexidade. Isso porque Rawls, como aqui já deverá estar deslindado, não leva às últimas consequências a “destranscendentalização da razão kantiana” aberta pela crítica hegeliana, o que significa, para os fins do argumento que desenvolvo, que Rawls não tira todo o proveito de uma leitura *pragmática* da razão prática.

Portanto, o cerne da objeção que levanto a Rawls reside nas perspectivas e estratégias da resolução de continuação do movimento autorreflexivo da Modernidade em sua dimensão da autodeterminação. Elas dizem respeito as justificativas de legitimação, das razões para a dominação que podem ser aceitas pelos cidadãos pois estão enraizadas na própria vida social e nos contextos de ação disponíveis institucionalmente, isto é, as formas que a ideia de pessoa e sociedade, ligadas pela tese da individuação em socialização, se plasmas nas diferentes instituições sociais. No entanto, as diferentes estratégias de fundamentação da teoria e a ligação dessa base normativa com a ação social enquanto *fenômeno observável empiricamente* são insuficientes sem um aprofundamento da ideia de estrutura básica da sociedade em direção da teoria da esfera pública e da pessoa moral sendo substituída pela teoria da ação de Habermas. Para responder o problema de legitimidade política nas sociedades modernas não basta uma resposta dada nos moldes de uma filosofia política de tipo ideal (como, no extremo, permanece a proposta de Rawls). É preciso alinhar essa perspectiva normativa a uma teoria da sociedade que explique, de um ponto de vista descritivo-funcional, os fenômenos de crise que irrompem a todo tempo em uma “sociedade mal organizada”. É o caso, pois, de afinar o diagnóstico de tempo presente que se mostrará como o momento necessário para a crítica que dele se segue, enfrentando pela via habermasiana o problema da justificação em sociedades modernas. Em resumo:

A principal diferença é que Rawls oferece uma teoria da razão pública normativamente pesada, mas sociologicamente leve, enquanto Habermas apresenta uma rica teoria explicativa que é, na medida em que seu status normativo é claro, normativamente leve. (FINLAYSON, 2019, p. 242)

Com isso, chego ao segundo capítulo da tese. Se no primeiro tentei fundamentar os pontos de partida dos argumentos que queria desenvolver no quadro de uma teoria da Modernidade em sentido amplo, agora o que entra em jogo é entender como se deu esse processo nas linhas de uma *teoria da modernização social*. É por isso também que esse segundo movimento deixa Rawls e fia-se apenas em Habermas: embora haja uma teoria da Modernidade que informa toda a elaboração filosófica no estadunidense, não há uma sociologia robusta que explique esse movimento no nível de uma *teoria da sociedade*. Assim, esse segundo movimento divide-se em dois capítulos que buscam reconstruir internamente a obra de Habermas sob dois pontos de vista: o primeiro, aquele de incorporar a democracia de massas e o direito às discussões críticas sobre a sociedade marcado pela passagem do modelo de crítica da ideologia para a teoria complexa da razão, e o segundo, da maneira que Habermas pensou sua teoria dual da sociedade enquanto uma forma de enfrentar a “tensão indissolúvel entre democracia e capitalismo” (HABERMAS, 1987 [1981], p. 345). Assim posto, se a estratégia de enfrentamento dos fenômenos de crise sistemicamente induzidos pela economia e pelo próprio Estado de Bem-Estar é “formulada em termos defensivos” (HABERMAS, 1991, p. 261), pretendo colocar em evidência que essa defesa só se faz possível perante uma esfera pública política ativa, isto é, que consiga tematizar os temas problemáticos caros à manutenção da sociedade enquanto tal e que, além disso, também se apresente efetiva na capacidade de fluidificar institucionalmente o poder comunicativo gerado nos confrontos públicos pelos canais institucionais da tomada de decisão, gerando assim poder administrativamente organizado e resoluções políticas vinculativas.

O segundo capítulo traça o desenvolvimento interno da ideia de esfera pública na obra habermasiana, categoria tida pela crítica e pelo próprio autor como eixo analítico de sua obra. Essa categoria precisa ser lida em par com a crescente importância que o conceito de mundo da vida assume em seu pensamento. Para isso, divido o argumento em três seções que seguem cronologicamente esse percurso: a primeira delas cobre as tentativas habermasianas na década de 60, lançando luz sobre como os primeiros escritos sobre juventude e participação política, bem como do modelo mesmo de uma *Verfallsgeschichte* (“história da decadência”) tal como apresentado em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (2014a [1962]) refletem um *modelo de crítica da ideologia*, que, já no fim da década – sobretudo no emblemático ano de 1968 – é colocado em questão. A segunda seção lida com o esforço de superação desse modelo por meio de uma nova estratégia de fundamentação para a teoria social, principalmente com a “virada linguística” de seu pensamento e pelas tentativas de aliar sua teoria das crises do período com

uma preocupação de fundamentação universalista da moral como aparece de forma exemplar na primeira e terceira parte de *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* (1988a) e também na reformulação do marxismo de *Para a reconstrução do materialismo histórico* (2015 [1976]). A terceira e última seção lida com a versão acabada de seu modelo crítico enquanto uma análise das “comunicações sistematicamente distorcidas” tal qual canonicamente expressa em *Teoria da ação comunicativa* (1987 [1981]), atualizando assim a *teoria da reificação* que remonta a Marx e ao hegelianismo de esquerda, mas sem se comprometer com os problemas do holismo de uma sociedade que age sobre si mesma. Esses problemas, para Habermas, dizem respeito a uma noção que implica tanto nos problemas de uma ideologia entendida como *totalidade* quanto naqueles de uma filosofia da história que localizava de antemão o *sujeito* portador da emancipação (a razão hegeliana ou a classe proletária em Marx, por exemplo). É a passagem de um holismo que é *sintetizado* nas imagens de mundo e nas consciências (*crítica da ideologia*) para o holismo de um mundo da vida que só se permite ao acesso fragmentário tematicamente (pela via da *reconstrução*) que esse capítulo busca explicitar.

O terceiro capítulo parte dessas considerações internas à teoria habermasiana para rerepresentá-las em sua formulação de uma “teoria da sociedade em dois níveis que conecta sistema e mundo da vida de um jeito mais que retórico” (HABERMAS, 1987, p. XL). Aqui, a ênfase daquilo que foi recuperado no último capítulo será levado a termo em seu componente político, a saber, a tese defendida por Habermas (apoiado nos trabalhos de Claus Offe) de que nas sociedades do *capitalismo tardio*, a absorção por parte do Estado de tarefas que possibilitam não só a resposta às crises econômicas próprias do sistema mas também de uma série de funções que aumentam sua capacidade de acumulação levaria a uma explicitação da disfuncionalidade dos mecanismos de mercado em garantir sua auto regulação. Em resumo, a passagem do capitalismo liberal para o capitalismo tardio se dá pela *re-politização* das relações sociais de produção, por uma necessidade crescente do Estado de se justificar perante o amplo público de cidadãos de uma democracia de massas em decorrência de suas atribuições funcionais que impactam, tanto a dinâmica do próprio desenvolvimento capitalista quanto dos processos de reprodução do mundo da vida. A ligação com o capítulo anterior é feita pois essa explicitação da *natureza* das crises capitalistas que passam a ser mediadas pelo Estado implicaria, por sua vez, no fim das ideologias (ao menos daquela central para o capitalismo liberal e criticada marxismo das *trocias justas entre os equivalentes* no mercado de trabalho). Desse modo, na primeira seção é explicitado o movimento de “sistematização da teoria dos sistemas” na obra de Habermas, averiguando os potenciais de uma teoria do capitalismo tardio que surgem com

Problemas de legitimação no capitalismo tardio (1988a [1971]) e *Para a reconstrução do materialismo histórico* (2015 [1976]), solidificam-se em *Teoria da ação comunicativa* (1984; 1987, [1981]) na qualidade de uma teoria da reificação que explica o fenômeno de colonização do mundo da vida pelo subsistema funcionais de coordenação da ação e que recupera um potencial crítico (mesmo que, como dito, defensivo) em *Facticidade e validade* (2020a [1992]). Será o caso de mostrar como Habermas interpreta o movimento de complexificação da economia capitalista e do Estado burocrático moderno até estes se tornarem os médiums deslinguistificados do dinheiro e do poder. A segunda seção avalia o mesmo processo sob a perspectiva da dialética da modernização descortinada por esse movimento histórico efetivo da evolução do capitalismo e do Estado onde os aumentos de complexidade funcionais devem estar baseados em um aumento de racionalização das estruturas do mundo da vida, especialmente da estrutura social que representa o núcleo institucional da sociedade. Trata-se de avaliar o quanto a esfera pública política se mostra capaz de colocar em circulação um poder que nasce na sociedade civil e que se mostre capaz de conter os influxos de colonização do mundo da vida oriundos da expansão da gramática funcional da economia e do Estado, o que significa, de um ponto de vista institucional, das formas que a circulação do poder nas sociedades democráticas ainda conseguem fluir, a partir da base da sociedade, para as instâncias verticais da administração e do poder efetivo pelo *medium* direito. Com isso, a despeito de uma série de críticas presentes na literatura, o diagnóstico de colonização do mundo da vida pelos subsistemas econômicos e burocráticos continua a oferecer um quadro referencial propício para analisar os processos de reificação em sentido mais amplo, ou seja, que

algo, ao que parece, está em perigo, *algo* está sendo invadido. Chamar esse algo de “mundo da vida” e permitir que seja constituído por normas de interação não forçada pode não descrever nenhuma realidade social, mas ainda pode ser necessário confiar nessa ideia a fim de contrariar as tendências por esse algo incriminadas. (HARTMANN, 2019, p.253, grifo no original)

No entanto, embora a tese da colonização lida enquanto uma forma específica da teoria da reificação ainda parece explicar bem os fenômenos de crise sistemicamente induzidos, resta saber porque a tese implícita da re-politização da luta de classes não se efetivou, por que “o otimismo quanto ao controle keynesiano [da economia]” não foi suficiente para aplacar a expansão da acumulação desenfreada de capital e, portanto, por que “hoje não nos deparamos (ainda?) com uma crise de legitimação” (HABERMAS, 2014c [2013], p. 183-184). Deve-se levar a sério as implicações do neoliberalismo para as dinâmicas de crise das sociedades modernas. Assim, na terceira seção deste terceiro capítulo, recoloco em questão o “fim da era

das ideologias” que estavam ligadas às especificidades do capitalismo tardio tal qual apresentado anteriormente. Em resumo: como a ascensão do neoliberalismo enquanto resposta organizada às crises da economia capitalista dos anos 70 pôs a legitimidade do Estado nas cordas, mas preservou o capitalismo, bloqueando as capacidades emancipatórias. Desse modo, essa seção examina como a hegemonia neoliberal pode (ou não) ser entendida como uma nova forma de ideologia – e, se sim, em quais termos. Para esse movimento, confronto rapidamente o diagnóstico habermasiano com aquele de Pierre Dardot e Christian Laval em “*A nova razão do mundo*” (2017). Faço isso por acreditar que a teoria dos autores franceses representa a forma mais avançada da crítica ao neoliberalismo nos parâmetros postos pelo pensamento foucaultiano. Embora os autores enfatizem que o neoliberalismo “antes de ser uma ideologia ou uma política econômica, é, em primeiro lugar e fundamentalmente uma *racionalidade*” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 17, grifo no original), essa conceituação mostra-se aporética por elevar o neoliberalismo a *ratio* que pouco se distingue de tipo de ideologia totalizante que tudo engolfa e de que não se escapa.

Para fugir do beco de um “princípio do comum” (*ibidem*, p. 9; *idem*, 2017b) que encontra sérias dificuldades para surgir imanentemente de uma sociedade tomada por uma razão neoliberal que contamina até seus poros, sugiro como alternativa teórica a adequação da tese da colonização do mundo da vida habermasiana como *explicação* do fenômeno neoliberal aliado a uma crítica da ideologia que permita a *crítica* interna desse fenômeno, isto é, como o neoliberalismo aprofunda a distorção das comunicações sociais de forma a gerar “equivalentes funcionais da ideologia” que são melhor entendidas dentro do esquema teórico legado pela teoria da pragmática-formal e que, apesar do seu sotaque psicanalítico, não se apoia mais no modelo freudiano, estratégia repetidamente rejeitada por Habermas para uma crítica da sociedade. Será necessário, em vista disso, clarificar, *a partir de* Habermas, como a tese da colonização do mundo da vida se explica nos níveis internos das próprias condições da ação comunicativa, como a reificação social impacta a estrutura externa do discurso e, consecutivamente, distorce a própria estrutura interna deste (cf. HABERMAS, 1974; BOHMAN, 1986; 2000). Com isso, se retoma a conclusão do capítulo anterior que apresentava uma possibilidade de crítica da ideologia a partir das comunicações sistematicamente distorcidas e a submeto à testagem avaliando sua capacidade de explicar o capitalismo tardio em sua fase neoliberal.

Com isso, avanço um pouco mais defendendo dois argumentos centrais e defendendo, na quarta e última seção do terceiro capítulo, uma nova mudança estrutural da esfera pública.

Avalio, então, a implicação das transformações do capitalismo neoliberal para a própria conformação da recente crise de legitimação política atravessada pela sociedade, para, em decorrência, avaliar os impactos dessas mudanças como fonte da própria transformação recente da própria esfera pública, isto é, como financeirização da economia e digitalização das comunicações devem ser entendidas em conjunto. Fecha-se assim o sentido já mencionado de uma economia política que explicita a relação funcional entre economia, Estado e sociedade e que, portanto, deve ser tomada como perspectiva para analisar as próprias tendências estruturais de organização da esfera pública.

(III)

Antes de começar a exposição, quero fazer algumas breves considerações metodológicas. Como ficou visível, essa tese cobre um amplíssimo período da história da filosofia, começando com Maquiavel e chegando em dois expoentes da filosofia política contemporânea. Além disso, ela também cobre processos recentíssimos de transformação econômica, social e comunicacional da sociedade atual, chegando em seu final aos nossos dias e refletindo inclusive sobre algumas questões colocadas pela pandemia do COVID-19 para a estrutura de legitimação de nossas sociedades. Dessa forma, a história da filosofia que principia a tese foi mobilizada para responder às questões que aparecem tematicamente apenas no segundo e no terceiro capítulo. A primeira parte é tratada, então, baseada nas interpretações da Modernidade tanto de Rawls e Habermas, quanto de uma série de comentários clássicos e já consagrados. Ela não tem a ambição de apresentar uma leitura cerrada dos próprios clássicos que são elencados (ainda que o recurso aos originais seja evidentemente feito), mas sim de formar um pano de fundo que permitirá colocar a questão da legitimação do poder político como um tema eminentemente moderno e que, então sim, servirá para analisar o que é de fato o interesse dessa tese, a análise normativa e descritivo-funcional da situação de crise em que nos encontramos soterrados nos últimos tempos. Por isso mesmo que o último capítulo ainda que não os apresente, precisou partir das leituras de campo pouco usual para a filosofia, recorrendo aos estudos recentes de áreas específicas como a economia, a sociologia do trabalho e sobretudo do novíssimo campo da antropologia digital na tentativa de tratar essas contribuições dos campos empíricos de uma forma minimamente sistemática, ainda que a própria natureza de aceleração dos eventos sobre ao qual elas se aplicam coloque já de início uma incapacidade de aprofundá-los teoricamente. Mesmo assim, assumo esse risco.

Do mesmo jeito, as partes que versam sobre Rawls e Habermas apresentarão uma série de interpretações que só são possíveis por um intenso trabalho dos comentadores ao longo dos últimos cinquenta anos, ainda mais especificamente, e isso quero ressaltar, pela impressionante qualidade dos comentadores brasileiros e do próprio desenvolvimento do campo filosófico nacional nas últimas décadas e de como esses trabalhos propiciaram uma limpeza do campo de debate que tornou possível partir dessas autores e de seus comentadores para pensar às questões *a partir daqui*.

Por fim, é preciso registrar que, no caso específico de Habermas, a sua volumosa, constante e intrincada produção desde os anos 50 coloca alguns problemas pontuais para interpretação. Diferentemente de Rawls, Habermas nunca se restringiu ao papel de um filósofo especializado em um campo teórico, mas, para muito além disso, teve uma intensa participação nos debates políticos da Alemanha e da Europa enquanto intelectual público, bem como posicionou-se ao longo de sua carreira sobre os mais diversos gêneros de intervenção: os discursos de recebimento e outorgas de prêmios foram muitos, os textos em jornais e de intervenção política na esfera pública são volumosos, bem como suas entrevistas foram publicadas e republicadas tanto em jornais de circulação quanto em livros e periódicos acadêmicos. A própria divisão criada por Habermas ao publicar ao longo de toda sua carreira os textos mais políticos sob a rubrica *dos “Pequenos textos políticos”* adiciona um trabalho à interpretação ao levantar o problema da relação entre esses textos com os textos reconhecidamente mais teóricos. As interpretações da tese se baseiam também nesses textos mais dispersos, principalmente em suas entrevistas. Embora elas possam parecer intervenções meramente circunstanciais, o procedimento adotado foi o seguinte: privilegiou-se, como deve ser em uma tese, os textos acadêmicos, sendo esses os eixos de reconstrução interna das propostas teóricas do autor. No entanto, as entrevistas e os textos de intervenção foram importantes nortes na tentativa de estabelecer elos entre algumas lacunas interpretativas que aparecem nos textos principais, principalmente quando se tratou das transformações recentes da esfera pública e do capitalismo globalizado. Vale dizer que o próprio Habermas faz uma série de referências a esses textos e entrevistas mais circunstanciais ao longo de sua obra, o que justifica - ao menos indiretamente - esse expediente. Se os métodos e as escolhas teóricas podem de início parecer inusuais, a esperança é que os argumentos neles embasados se sustentem por si.

2 JOHN RAWLS, JÜRGEN HABERMAS E O DISCURSO POLÍTICO DA MODERNIDADE

“Tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as relações com outros homens” (MARX & ENGELS, 1998, p. 42). Esta tese começa pelo ar que impregnou a História a partir do século XVIII, o ar da Modernidade. O que foi essa mudança profunda que alterou o ritmo de vida, a consciência dos homens e os próprios sistemas sociais de reprodução e de legitimação da ordem vigente? Como falamos desse longo processo que tem suas raízes no final da Baixa Idade Média (séc. XV), que explode como uma nova época com os acelerados movimentos políticos dos séculos XVIII e onde ainda hoje nos movemos?

A Modernidade constitui, portanto, um momento singular da história humana, que, no entanto, não se resume em termos meramente cronológicos; mais que isso, ela representa uma ideia de mundo nova, que rompe com a sociedade antiga² e estabelece novos padrões de compreensão da experiência humana. Porém, para mantermos em mente algum tipo de régua-guia, sugiro que esse processo corresponde àquilo que Hobsbawm (2015) chamou de “o longo século XIX”: o período que se inicia no ano de 1789 com a Revolução Francesa, acompanhando a Revolução Industrial – a “dupla revolução” de Hobsbawm – e que só finda com a Primeira Guerra Mundial em 1914. Esse mesmo recorte temporal é chamado por Giddens (1998, p.96) de “modernidade clássica.” Não é demais lembrar que estas datas não são estanques, fixas, mas apontam para a relação entre espaço e tempo que tomo como referência para a investigação que se inicia. O argumento tentará mostrar que, tomada a Modernidade mais como ideia do que intervalo cronológico, encontra-se nela um potencial de desenvolvimento da própria autocompreensão da humanidade como fonte de validação normativa. Isto é, ela passa a ser a fonte imanente dos critérios de legitimação da ordem social.

Assim, desse ponto de vista social, Giddens (1998, p. 94) define a Modernidade segundo três perspectivas distintas e concomitantes: uma postura frente ao mundo onde este encontra-se aberto à transformação pelo homem (de certa forma, o processo de racionalização do mundo); um arranjo de instituições complexas, principalmente aquelas ligadas ao mercado capitalista e

² Neste trabalho uso livremente a categoria de sociedade antiga, ora tratando-a como Antigo Regime, ora como Idade Média, ou como sociedade aristocrática. Embora existam profundas divergências entre estas expressões, às aglutinamos aqui com a finalidade de antepô-la à sociedade Moderna. Em termos sociológicos, a oposição que se deve ter em mente é aquela entre sociedades modernas e sociedades tradicionais.

de instituições políticas que incluem, principalmente, o Estado-Nação e a democracia de massas. Dessa forma, a terceira perspectiva, aquela que diz respeito a “postura” moderna pode ser vinculada a uma atitude onde como em nenhuma outra cultura, vive-se no futuro mais que no passado.

Mas a Modernidade entendida na chave dos processos de modernização social ainda não serão o foco. Por hora, a intenção é deixar mais manifesta as singularidades e características dessa época do ponto de vista histórico. O historiador francês Jacques Le Goff (1990, p. 179-190) esclarece a ambiguidade do termo moderno em relação ao antigo também sob três perspectivas específicas. Elas se diferenciavam, então, sob a rubrica do a) “modernismo”, “como uma sistematização em doutrina do que antes eram os elementos difusos de uma Modernidade que se via na vida literária, artística e religiosa.”; b) como “modernização”, nos termos “do processo social de expansão da integração social ao modo europeu para o resto do mundo” e c) como Modernidade em si, marcada por um processo de aceleração histórico e da própria ideia de história que surge no âmbito da cultura para explicar essas profundas transformações em um conceito de época. Esse antagonismo entre moderno e antigo é trazido não como um cisma, mas enquanto continuidade que é posta em marcha pelo desenvolvimento do mundo industrial e gera, então, uma “reação ambígua da cultura a essa agressão”. (*idem, ibidem*, p. 167)

Dessa forma, esse quadro amplo da cultura e da sociedade implica uma tomada de consciência da época moderna nas formas de uma percepção da aceleração da história, da pressão do progresso material sobre às vidas subjetivas, do choque exterior que a expansão territorial proporciona, mas que, por fim, ainda se encontrava limitada a uma discussão entre os intelectuais e tecnocratas da época. Na próxima seção, passamos a enfrentar essas alterações sobre o ponto de vista da filosofia da história e do sentido de tempo histórico vivenciado, tentando trazer a luz essa alteração mais profunda que não é elaborada apenas do plano de vista intelectual, mas que se torna uma ideia operante no âmbito da vida enquanto tal. Mais do que um discurso político da Modernidade, trata-se de sua autocompreensão filosófica.

2.1 O DISCURSO POLÍTICO DA MODERNIDADE

Pensar a História, que de uma forma um tanto quanto intuitiva nos remete à dimensão temporal, é um empreendimento complexo estruturado num amplo leque de questões que movem a autocompreensão da humanidade no que lhe há de mais fundamental. A dimensão do

espaço, da ocupação do mundo pelo homem, forma o paralelo que expressa a condição do ser no mundo, um ponto que se localiza, já na primeira crítica kantiana, como a intuição pura que marca a dualística entre interno e externo na subjetividade. Mas seguir por uma teoria da história que parta dessa tensão não resolve muita coisa. De começo, penso que ao falar de história para o que aqui se pretende, devo evitar duas simplificações: uma teoria da história que busque uma ordem que, não só dê conta da história passada, mas que também projete seus caminhos de desenvolvimento – o determinismo – e uma teoria da história que a compreenda enquanto unitária e invariante – o universalismo. Do ponto de vista da filosofia da história é ainda mais imperioso evitar uma noção de progresso que amalgame esses dois equívocos: que prediga uma noção de evolução necessária e linear que toma como ponto de partida um espaço específico e singular. É preciso, antes de tudo, evitar as armadilhas da ideia de progresso que mascara a solidificação de noções de tempo e espaço pelas estruturas de poder que são suas próprias fontes de emissão – disso os achados arqueológicos de Foucault ainda nos precatem muito bem.

Mas antes de evitar as armadilhas da filosofia da história, destrinche-se mais um pouco sua teoria. O tempo, ainda que marcado pelos astros que nascem e se põem sucessivamente, só pode ser contado da perspectiva do homem que perece. Ele é dependente das experiências concretas dos homens e mulheres, e na Modernidade, “adquire uma qualidade histórica. A história, então, passa a realizar-se não apenas no tempo, mas *através* do tempo”. (KOSELLECK, 2006, 283, grifo nosso). Ao pensar teoricamente a noção de tempo, altera-se também o próprio sentido de história, uma vez que agora ela passa a ser um tipo de projeto coletivo que adquire um valor em si, tornando-se fonte de certificação, bem como o próprio palco por onde se descortinam essas disputas pelo sentido normativo das práticas sociais. Koselleck (*ibidem*, p. 236) enfatiza que é na segunda metade do século XVIII que a expressão “fazer a história” passa a ocupar a gramática comum, e que nesse contexto ela já aparece ligada à concepção de uma história que se apresentava de modo unificado, e não mais como uma mera soma de histórias particulares, operando assim em um nível mais abstrato que, no entanto, não deve ser entendido simplesmente de maneira teórica: trata-se de uma história com maior nível de complexidade que fez com que “toda a realidade fosse interpretada como histórica” (*ibidem*). Com isso, partindo do tempo presente, daquilo que há de disponível no agora, presentifica-se a própria noção de História.

Surge uma nova constelação entre experiência e tempo, que nos termos do historiador alemão se apresentarão como “espaço de experiências” e “horizontes de expectativas”. Ao espaço de experiência, corresponde o passado que é elaborado no presente, fundindo assim

tanto nas formas que nos são legadas, sem nossa intenção, quanto no próprio exercício de racionalização dessas experiências. Já o horizonte de expectativas expressa o futuro aberto a novas possibilidades de experiência, que, no entanto, ainda não pode ser contemplado, mas apenas elaborado. A noção moderna de tempo histórico explica-se justamente por uma tensão presentificada entre passado e futuro, pois é da perspectiva do presente que se avaliam as experiências passadas e que se projetam os possíveis horizontes vindouros: “o que importa é mostrar que a presença do passado é diferente da presença do futuro”. (*ibidem*, p. 311)

O mote da Modernidade se caracteriza, portanto, como um presente que mira o futuro mais do que contempla o passado, onde “as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então.” (*ibidem*, p. 314). Essa mudança pode ser também descrita por meio de outro par de conceitos que já teve um de seus termos mencionados: tradição e progresso. Aqui, o que se coloca já de saída é uma “tomada de posição” frente às consequências de se assumir a história como um empreendimento dos homens e mulheres. Isso porque o antagonismo entre os pares tem como ponto de inflexão a perspectiva que se assume perante uma história presentificada que se guia mais pela utopia de um futuro que pela reabilitação do passado. Se o que está posto é a mudança, a alteridade, o tempo que se acelera, só nos sobra escolher como reagir perante esses fatos incontestes: apegar-se ao passado em uma tentativa de domesticar o ritmo da transformação, ou tornar o futuro uma tarefa que se constrói politicamente no presente.

O descompasso entre tradição e progresso também foi tratado na história dos conceitos de Koselleck. Se antes, quando as mudanças eram lentas ao ponto de que o lapso aberto entre experiência passada e horizontes futuros não ameaçava a integridade dos contextos de vida reproduzidos por meio das tradições culturais, “a partir do Renascimento e da Reforma, esta tensão dilacerante foi penetrando em camadas sociais cada vez mais numerosas.” (*ibidem*, p. 315). Claro que esses dois acontecimentos históricos em sentido amplo e categórico não resumem toda a história da humanidade; eles nem mesmo explicam a totalidade das relações políticas e culturais da Europa da metade do segundo milênio. Mas se quisermos entender e explicar a situação na qual se encontram hoje as sociedades modernas, esses acontecimentos ainda se mantêm como uma espécie de “manancial normativo”.

As águas dessa nascente correram com o Renascimento revalidando os valores da autonomia e da razão e, com a Reforma Protestante, aplicando estes valores às concepções teológicas da vida, tornando Deus uma questão interpretativa do indivíduo. E, fundamental para a efetivação daquilo que viria a ser a noção que até hoje temos de individualismo, foi a

centralidade da concepção protestante de vocação (*Beruff*): cabe ao homem, por meio de sua obra, de seus atos e feitos, realizar a missão imposta por Deus. É pela ação virtuosa do indivíduo que se chega à salvação. Portanto, a “institucionalização do individualismo (...) é um fenômeno do mundo ocidental; começou com o cristianismo e foi desenvolvida pela Reforma, e nesta, especialmente por Calvino.” (WATT,1997, p.236). Mas foi no âmbito da política que esse reposicionamento do homem como centro da história tomou a ampla dimensão que marcou o sentido político da Modernidade.

Com a dupla revolução, da política moderna pela Revolução Francesa e do capitalismo pela Revolução Industrial, aquela sociedade que fora marcada pela permanência e pela continuidade rompeu-se e os processos sociais assumiram uma marcha acelerada de profundas consequências. Aqui está colocada para a filosofia da história uma tensão que será tratada na chave da dialética da racionalização entre a complexificação das formas de integração sistêmica da sociedade e de suas bases institucionais, trabalhada no âmbito da teoria da modernização de Habermas na segunda parte da tese. Por hora, basta reter que a noção de progresso que passa a determinar o horizonte de expectativa moderno surge em substituição daquele papel ocupado pela profecia no campo espiritual, isto é, a tese amplamente discutida pela historiografia alemã da secularização da escatologia cristã³. “Trata-se de um antiapocalipse. Os elementos escatológicos são reinterpretados de forma progressiva”. (KOSELLECK, 2014, p. 128).

Mas, se o tempo se acelera e aponta para o futuro em nome do progresso, do que esse progresso se trata? Primeiramente, esse conceito, que se torna corrente no final do século XVIII, emerge no embalo de experiências históricas singulares que intervêm profundamente no cotidiano: a revolução nas ciências e no desenvolvimento da técnica, a expansão global e o conhecimento das populações habitantes dessas “terras descobertas” em diversos estágios de desenvolvimento e a superação do mundo feudal pelo capitalismo colocam as condições para a aceleração do tempo. Mas a dinâmica de aceleração também atua no plano moral e político, compreendendo o progresso desses âmbitos segundo uma expectativa que, trazida pelo Esclarecimento, não apenas modifica a sociedade, mas também a melhora. (KOSELLECK, 2006, p. 321-322). No entanto, isso não resolve a questão, apenas a recoloca: a sociedade deve ser melhorada em qual sentido? E em nome de quem? Aqui, os desenvolvimentos históricos

³ Não é minha intenção aprofundar aqui este intrincado debate. Mais do que definir se haveria um cisma entre a continuidade de motivos normativos entre a pré-Modernidade e a Modernidade, me interessa tomar esse processo como dado e averiguar suas implicações para o caminho que se abre para a salvação por meio da política secularizada. Para o debate original, ver Löwith (1957) e Blumenberg (1983); para uma avaliação crítica, consultar Gordon (2019).

fáticos – os empreendimentos colonialistas e a subjugação das realidades não-europeias – não são negligenciados; contudo, o que importa para a autocompreensão política da Modernidade é que esses movimentos são dados justamente em nome de uma emancipação do homem por meio do processo políticos que o afastem de sua menoridade:

Desde as revoluções Americana e Francesa, todas as unidades políticas de ação se veem forçadas a se democratizar, independentemente do grau em que isso foi e está sendo realizado: o postulado da liberdade e da igualdade de todos os seres humanos, que, antes do século XVIII, era algo inaudito, submete toda organização política a uma pressão de legitimação (sic). (KOSELLECK, 2014, p. 213)

Com isso, chega-se à dimensão eminentemente política dessa alteração. Se foi a crítica esclarecida que despojou o lugar ocupado pela fé e pelo destino nas projeções de futuro, essa crítica tornada em princípio reduziu a política a um amanhã utópico que, ao mesmo tempo, fez da crise a própria “dimensão sócio-política da Modernidade” (DUARTE, 2011, p. 78). Finda que “a separação, realizada pelo Estado, entre política e moral volta-se contra o próprio Estado, que é obrigado a aceitar um processo moral” (KOSELLECK, 1999, p. 17).

É por isso que o título dessa tese inverte àquela de Koselleck. Se nos mantemos envolvidos no mesmo projeto que descreve o historiador alemão, para uma discussão presentificada do dilema que enfrentamos como sociedade moderna, precisamos partir da crise que não se resolve para, ao fim, averiguarmos como a crítica se coloca frente a esse quadro de continuidade. É o caso, então, de investigar como a “pressão por legitimação” que caracteriza as sociedades modernas enseja crises que até hoje se desdobram e permanecem não resolvidas. Na próxima seção, dou um passo atrás cronologicamente para considerar o discurso político moderno *em si*, isto é, como alguns pensadores da política entenderam e propuseram soluções para a questão da estabilidade na política, uma vez que partiram tanto dos conflitos e guerras que de fato antecederam a emergência da Modernidade, quanto da noção de que, apartada institucionalmente da moral, a política teria que levantar suas próprias armas para estabelecer a coesão social.

Se a época Moderna é subjetivamente marcada pelas transformações das tradições e socialmente caracterizada pela ascensão do mercado capitalista e pela institucionalização burocrática-nacional do Estado e da disputa que se abre com esses movimentos, desde o seu início se coloca a busca pela estabilidade político-social desta ordem. O tema central da política moderna passa a ser, então, a justificativa fornecida ao fato inescapável da dominação política.

Nesse sentido, ainda que Maquiavel não seja um autor moderno, mas sim um homem do Renascimento, ao aplicar sua perspectiva que cinde a relação entre moral e política, lança as bases para toda a discussão que se seguiria adiante. Evidente que não se trata de interpretar Maquiavel de forma negativa, como um autor imoral ou perverso. A separação entre política e moral tem mais um sentido histórico, que surge com os intrincados problemas da unificação italiana e que pretende apontar para o caso de que agora a política não se guia apenas pelo modelo de sistemas ideais de governo como se fez no passado; a política moderna estabelece um novo campo de discussão regido por regras próprias. Essas regras não se seguem de um plano moral ou ético, elas perseguem um objetivo prático de estabilização da ordem e das formas com que o poder instituído pode proceder para essa meta alcançar. Com isso, “ele subverte a moralidade tradicional precisamente para estabelecer que a ação política justifica a si mesma” (CHISHOLM, 1998, p. 58)

Os expedientes internos da obra maquiaveliana abrem amplo debate sobre sua interpretação e suas filiações, que seguem em disputa. De maneira taquigráfica, podemos dizer que em *O Príncipe*, Maquiavel lida com a necessidade de criação de um novo Estado, haja vista a mencionada fragmentação das regiões italianas à época. É nos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* que o florentino irá se preocupar mais especificamente com o tema da estabilidade e das formas possíveis de manutenção do Estado criado, sublinhando os recursos das instituições republicanas como meio mais apropriado para esses fins. (PINZANI, 2004, p. 15-16). É daí, por exemplo, que surgem as celeumas de um Maquiavel monarquista, atrelado a primeira e mais famosa obra, e uma interpretação republicana, que se encontra mais facilmente na segunda. No entanto, essa discussão não é o que interessa para a exposição que faço. O que se quer é mostrar como a maneira de Maquiavel (2010, p. 75) entender a política talhou um pensamento que mais busca “seguir a verdade efetiva da coisa do que a imaginação sobre ela”.

Se chegamos ao realismo político de Maquiavel, que na citação feita anteriormente encontrou sua máxima, qual a melhor maneira de caracterizá-lo? Não se trata de uma adesão ao meramente existente, a uma conformação com o efetivo que não abria o espaço para a transformação. Ao contrário, o realismo de Maquiavel pode ser entendido na chave de uma “primazia do diagnóstico” que possibilita e habilita a ação, já que toma a realidade efetiva, empírica, como um produto da ação dos homens no mundo, e que qualquer projeção normativa deve partir do ser, do materialmente dado. Nesse sentido que operam as recorrentes menções de narrativas míticas e fatos históricos nas duas obras, servindo não como exaltação, mas como

experiência prática que alarga o horizonte de possibilidades da ação presente e que, no caso do Medievo, deveria ser superado.

Então, “para que nosso livre-arbítrio não seja eliminado” - e ainda que a fortuna, quer dizer, as condicionalidades externas exerçam influência sobre a ação - resta “ao nosso governo, a outra metade.” (MAQUIAVEL, 2010, p. 121). É a capacidade de adaptação e flexibilidade no agir que determina, por fim, o curso da ação política. Por pôr o homem como móbil da história e a ação como imperativo, que Gramsci encontrou em Maquiavel uma “pre-figuração do marxismo” (LEFORT, 1986, p. 245 apud BIANCHI, 2007, p. 25):

Maquiavel escreveu livros de “ação política imediata”, não escreveu uma utopia em que aspirasse a um Estado já constituído, com todas as suas funções e elementos constitutivos. Em sua crítica do presente, expressou conceitos gerais que se apresentam de forma aforística e não-sistemática e uma concepção de mundo original que se poderia, também essa, chamar de ‘filosofia da práxis’ ou ‘neo-humanismo’ na medida em que não reconhece elementos transcendentais ou imanentistas (em sentido metafísico), mas se baseia completamente sobre a ação concreta do homem que pela sua necessidade histórica opera e transforma a realidade.

O pensamento de Maquiavel legou a Modernidade a centralidade da ação na vida política, ação informada pelo presente e que visa a construção da estabilidade definida pelas regras do jogo político; essa é a lição da autonomia do campo. Se o objetivo da política é a ordem (e ordenar), com Maquiavel sua legitimidade torna-se imanente. Estamos na antessala da Modernidade.

Entretanto, se faz sentido falar de uma procura pela estabilidade da ordem política em Maquiavel, o estabelecimento da figura do Estado como eixo dessa relação não passa de um anacronismo. É Thomas Hobbes que dará continuidade a essa intenção alinhando a prioridade da política legada por Maquiavel à necessidade da formação de uma estrutura, de um regime político-jurídico que, calcado no princípio da soberania, regule os arranjos institucionais e as práticas políticas que são permitidas ou censuradas (DUTRA, 2020, p. 20). Mas tanto Hobbes quanto Maquiavel ainda partem de um cenário onde a interação entre os homens tem um caráter conflituoso mais intenso, quase bélico, muito em função de suas antropologias filosóficas. É por isso que a própria estrutura do Estado em Hobbes, e a sua passagem da liberdade natural para o direito natural regulado pelo pacto, ainda guarda problemas para a coesão não-arbitrária do compromisso político, porque

no lugar do *animal sociale* da compreensão aristotélica-cristã ele coloca um *animal policum* no sentido de Maquiavel pra assim mostrar com facilidade que justamente a adoção desses direitos, que principalmente o direito de todos a tudo, tão logo seja aplicado a uma horda de lobos “livres” e “iguais”, precisa levar como consequência

ao estado moral de dilaceramento recíproco. (HABERMAS, 2011b, p. 115, grifos no original)

O passo hobbesiano é decisivo por instaurar que, frente às controvérsias, “as partes tem de, pôr acordo mútuo, recorrer a uma certa razão, à razão de algum arbítrio, ou juiz, a cuja sentença se submetem” (HOBBS, 2014, p. 23) como o princípio de legitimação típico da política moderna, mesmo que o consentimento na interpretação hobbesiana seja efetivado por uma autorização ampla de dispor sobre a liberdade do súdito (ou de uma “entrega” em *Do cidadão*). Essa completa entrega se deve, é verdade, a sua visão da impossibilidade da segurança e da garantia da vida fora do Estado civil. Pode-se conceber a montagem arquitetônica do Estado soberano como o legado definitivo de Hobbes. Será preciso, portanto, tirar todas as consequências da ideia de pacto político, tarefa que foi levada adiante por Locke, Rousseau e Kant no desenvolvimento de suas teorias contratualistas.

Locke parte de uma noção de preservação que se distancia da hobbesiana. Enquanto Hobbes via a autopreservação como um escape do temor da morte violenta que assola os homens, estabelecendo uma “dinâmica do medo” que evita a morte ao submeter-se quase que irrestritamente ao poder soberano, em Locke não há uma alienação dos direitos naturais à liberdade, à vida e à propriedade; antes, “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa (e somente ele tem direito a ela)” (LOCKE, 1978, p. 32). O próprio fundamento da propriedade em Locke está intimamente ligado ao trabalho que cada um exerce sobre aquela situação que a natureza disponibiliza a todos os homens. No entanto, aqui ainda estamos sob os domínios do estado de natureza (que em Locke, ao contrário de Hobbes, diz respeito a uma fase histórica que antecede de fato a instauração do poder civil). A passagem para a constituição de uma sociedade civil é realizada, como dito, não por uma completa alienação dos direitos dos indivíduos, já que esses são mantidos no Estado e são estes direitos que iriam garantir o próprio direito à insurreição frente a um governo despótico.

Locke preocupa-se, pois, com a limitação do poder soberano e com as consequências nefastas do despotismo. Sua filosofia deve ser entendida como uma teoria que justifica o exercício do poder político a partir do consentimento dos concernidos, e nesse sentido, uma teoria liberal da legitimação política. O que vale aqui é que o poder político não pode ser entendido como mera coerção, mas como um regime que se estrutura a partir de direitos. Embora a dimensão coercitiva do poder seja uma de suas faces, ele se justifica sobre outro fundamento, já que está baseado em um estado de igual liberdade entre os homens e com limites dados pela lei fundamental da natureza, isto é, aquela “da razão e da igualdade de todos”

(LOCKE, 1978, p. 77). Enquanto Hobbes justifica sua teoria do Estado a partir do autointeresse dos concernidos no uso de sua razão calculista, Locke dá mais uma volta nesse parafuso, como aponta C.B. Macpherson (1962) em seu estudo clássico sobre a unidade do “individualismo possessivo” no pensamento político inglês. Isso implica, por sua vez, em uma supremacia dos direitos individuais sobre as práticas de auto legislação coletiva.

É nesse flanco que Rousseau fornecerá uma abertura que, de forma inédita na tradição contratualista, possibilitará uma discussão sobre a democracia. Isso porque para ele, a liberdade não gira no eixo dos direitos subjetivos liberais, mas sim na própria autonomia do povo entendida como “a participação igualitária de todos na práxis de *auto legislação*” (HABERMAS, 2019, p. 633). Essa práxis, sabe-se, está caracterizada por sua interpretação específica do contrato social, onde “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1996, p. 22). É essa a primeira menção à vontade geral que aparece n’*O Contrato Social* e que o distingue de Locke por sugerir que os cidadãos, ainda que implicitamente, compartilham em igualdade do poder soberano. Isto é, não são apenas indivíduos, mas sim cidadãos (RAWLS, 2012, p. 241). A dimensão da reciprocidade imposta por Rousseau levanta uma série objeção às teorias hobbesianas e lockeanas, sobretudo à “regra de ouro” defendida pelo primeiro. A novidade trazida por Rousseau consiste, pois, em apresentar a práxis de formação da vontade geral como um processo que se desenvolve no interior da sociedade civil e de maneira deliberativa.

Rousseau oferece uma outra chave para entendermos essa aparente contradição entre direitos subjetivos e soberania popular, dada por sua crítica da sociedade em “*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*”. Nele, Rousseau se posiciona como um crítico daquilo que hoje, na filosofia social, chamaríamos das patologias das sociedades modernas (HONNETH, 2007). Nesse texto ele descreve os vícios e males que afligem os homens e que, n’*O Contrato Social*, o colocam “por toda parte, preso a grilhões” (ROUSSEAU, 1996, p. 9). Longe de afirmar que a apresentação normativa do *Contrato Social* seria a culpada pela desigualdade entre os homens que nascem em igualdade, o que se enfatiza é o duplo plano de exposição do autor. No *Discurso*, uma crítica social; no *Contrato*, “a estrutura de sustentação de um mundo social em que eles [os homens] não estariam presentes” (RAWLS, 2012, p. 232). Essa segunda chave importa para o prosseguimento desse trabalho, onde a democracia será levada adiante como uma forma de cooperação entre cidadãos livres e iguais que, no entanto, é profundamente marcada por dinâmicas sociais reificantes.

Porém, ainda estamos construindo a primeira parte do argumento. Será necessário, então, levar a sério a intenção de Rousseau de um procedimento deliberativo a partir da concepção kantiana de razão prática:

Esse desenvolvimento, passando por Rousseau e Kant, conduz à consequência de que, em questões práticas, em questões de justificação de normas e ações, no lugar de princípios substantivos como natureza e Deus, entra o princípio formal de razão. Neste caso, as justificações não se *fundam* somente em argumentos, pois este também era o caso no quadro das imagens de mundo formadas filosoficamente. Agora, já que as razões últimas não podem mais ser teoricamente plausíveis, *as próprias condições formais de justificação conservam força legitimadora*. (HABERMAS, 2011, p. 390, grifos no original)

Não há dúvida que a filosofia política moderna, tal qual foi até agora exposta, preocupou-se com a ideia de uma razão que opera na política e, nisso, com uma aplicação prática da razão. Todavia, seria um excesso afirmar que há em Hobbes e Locke uma teoria da razão prática⁴. Enquanto o primeiro fundamenta sua teoria no autointeresses e, o segundo, em uma teoria dos direitos naturais, Kant fundamenta a pergunta pelo “o que se deve fazer?” a partir da razão prática pura. Ela seria uma razão que justamente independe dos motivos egocêntricos da ação, e que, em sua arquitetura, se fundamenta de forma transcendental. Isto quer dizer que ela busca as condições de possibilidade de um conhecimento à priori, uma tentativa de conciliar os fatos empíricos (fenomênicos) com as condições de possibilidade de seu conhecimento racionalmente objetivo, não restritas aos sentidos.

Para Kant, a condição de possibilidade do conhecimento prático deve repousar sobre o princípio da autonomia, o fundamento moral de todas as ações humanas. O ser autônomo é aquele que se guia pela razão prática em sentido positivo, isto é, aquele toma para si a regra lei moral como um princípio de auto legislação. A inspiração rousseauiana é evidente: a liberdade consistiria não no mero ver-se livre para realizar aquilo que se deseja, mas sim no dar-se leis nas quais também pode-se considerar um autor. A lei moral encontra, assim, uma forma de legislação universal que é expressa pelo imperativo categórico da razão, um procedimento de testes de máximas (imperativos hipotéticos) que, se universalizáveis, apresentariam um caráter categórico, ou seja, seriam absolutos e incondicionais. É essa incondicionalidade baseada numa regra moral que faz da teoria kantiana uma ética deontológica, quer dizer, que postula a

⁴ Rawls, em suas “*Conferências sobre a história da filosofia política*” (2012), discorda dessa afirmação. Para ele, seria possível entender as filosofias de Hobbes e Locke como contendo uma forma de racionalidade que alinha uma ideia de racional, enquanto a capacidade de se colocar máximas subjetivas, e de razoável, enquanto uma constrição que expressa uma ideia de justo. No entanto, em termos kantianos, essas abordagens ainda estariam presas a uma concepção de “razão prática empírica”.

prioridade da ação por dever frente às motivações consequencialistas e baseadas em concepções de bem.

Em resumo: em vez de partir de uma concepção de bem que se dá independentemente do justo, toma-se como ponto de partida a concepção de justo – no caso, da lei moral – dada pela razão prática pura (e não pela empírica). Feito isso, passamos a julgar as máximas que “passam no teste” do imperativo categórico, isto é, quais fins subjetivos são universalizáveis, que passam agora a especificar para nós deveres de justiça e de virtude. Com isso, chegamos aos esquemas sociais que são corretos e justos. É por isso que essa “ordem léxica”, quer dizer, esse fato de que o justo desenha um limite onde as doutrinas específicas de bem podem florescer também se entende como uma lição que traz seu início em Maquiavel e a autonomia da política, agora “afinada” por uma concepção de justiça que enxerga a moral como aquela preocupação com o “reino harmônico dos fins dos homens.”

A perspectiva kantiana guarda dois motivos que serão caros para a continuação dessa tese. Primeiro, ela apresenta uma abordagem cognitivista da moral: ela afirma que as proposições morais são passíveis de julgamento e de conhecimento, respondendo assim ao relativismo e não se retraído perante ao mero realismo empirista que rapidamente se imiscui com o cinismo. E, num segundo ponto, sua filosofia política afirma a prioridade do justo sobre o bem, isto é, ela diferencia aqueles imperativos hipotéticos ligados aos desejos e inclinações (as questões de vida boa) dos imperativos categóricos que representam máximas universais (as questões de direito). É o jogo entre esses dois elementos que irá caracterizar o construtivismo kantiano, que marca tanto a aproximação dos projetos filosóficos de John Rawls e Jürgen Habermas, quanto suas necessidades de superação. Começamos pelos pontos de confluência.

2.2 UMA DISPUTA NA FAMÍLIA KANTIANA EMBALADA POR HEGEL

O pensamento kantiano marcou indelevelmente os desenvolvimentos da filosofia moderna, tendo a posteridade assumido a “revolução copernicana” na teoria do conhecimento e a estrutura das três críticas kantianas lançado as bases para os desenvolvimentos da filosofia de forma cada vez mais especializada nas dimensões teóricas, práticas e estéticas. Como meu problema neste trabalho é o de lidar com a pergunta pela legitimidade das sociedades modernas, o foco recaí sobre a tratativa kantiana da razão prática. Mas como já mencionei na introdução e lidei rapidamente no capítulo anterior, não se trata de um empreendimento exegético. Longe

disso. A menção a Kant é feita porque os ambos os projetos filosóficos contemporâneos que analiso filiam-se diretamente à essa tradição.

Neste primeiro momento, buscarei apontar o que leva Jürgen Habermas (2018, p. 108) a afirmar que seu debate com John Rawls “permanece nos limites estreitos de uma disputa em família”. Qual seriam então os pontos que filiam tanto Habermas quanto Rawls ao programa filosófico kantiano? De saída, ambos os autores assumem que as questões morais são passíveis de uma fundamentação racional por meio de um princípio de universalização, isto é, que em situações de conflitos entre o que se deve fazer, é possível que por meio de procedimentos racionais cheguemos a um consenso de que devemos proceder de forma que a decisão tomada seja feita na perspectiva moral daquilo que seria bom para todos os envolvidos. Trata-se, portanto, daquela tarefa específica da filosofia de possibilitar a explicitação de um ponto de vista moral.

Mas ambos os autores também se afastam de Kant em um sentido específico. Se a fundamentação kantiana se erigia de uma estratégia transcendental, imiscuindo-se (à despeito do que queria Kant) com um tipo de justificação metafísica, Rawls e Habermas precisam lidar com esse problema no contexto de uma sociedade “profundamente dividida por diversas doutrinas morais abrangentes” para o primeiro, e imersa em uma “mentalidade pós-metafísica” para o segundo. Isso quer dizer que os dois autores precisam estabelecer, como um ponto incontornável de seus pensamentos, o “fato do pluralismo”. Trata-se de uma situação de espírito que explode com a liberação da subjetividade na época moderna, levando os indivíduos a desenvolverem as mais diversas concepções privadas de bem, acarretando em um pesado ônus para a estabilidade e coesão social por serem essas perspectivas éticas não só divergentes como, em boa parte dos casos, profundamente contraditórias (McCARTHY, 1994, p. 46). O que os aproxima, portanto, é uma recusa à fundamentação metafísico-transcendental kantiana para, em seu lugar, propor uma concepção de justiça que esteja fundada numa interpretação intersubjetiva e procedimental da autonomia moral. (FORST, 2011, p. 80)

É justamente nas propostas de interpretação da autonomia moral kantiana que residirão os pontos de divergência entre os autores. Essas diferenças, por sua vez, terão um impacto interpretativo importante, ao passo que suas reformulações do conceito de autonomia desembocaram em perspectivas diferentes da própria tarefa da filosofia. Ou, mais especificamente, das tarefas da filosofia política para Rawls, e de uma teoria crítica da sociedade para Habermas.

Como dito, Kant deriva (ainda que não deduza em sentido estreito) o princípio moral mais elementar, o imperativo categórico, da estrutura transcendental da razão prática pura. Com isso, a ideia de contrato social que opera em Kant, aquela que oferece um critério de legitimação para os acordos políticos-jurídicos a partir do consentimento mútuo dos cidadãos enquanto seres morais livres e iguais, também está atrelado à ideia de razão prática pura. (BAYNES, 1992, p. 3). Esse seria, pois, o ponto de convergência quanto à legitimação das normas, estruturas e arranjos sociais.

Além disso, tanto Rawls quanto Habermas defendem que esse processo de legitimação deva adquirir uma forma procedimental. O princípio de legitimação e sua elaboração procedimental caracteriza para Seyla Benhabib (1985, p. 288) duas premissas do pensamento político de Rawls e Habermas. É o estatuto desses procedimentos que ensejará diferentes estratégias de formalização e de compreensão da ideia *do* procedimental em suas teorias.

Grosso modo, Rawls divide sua teoria da justiça como equidade em dois níveis de fundamentação: o primeiro, o da posição original, funciona como um artifício de representação onde as partes hipotéticas decidem sobre os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade sob um véu de ignorância, isto é, sob restrições hipotéticas que tentam garantir a imparcialidade do procedimento. No segundo nível de justificação, que se aplica não mais as partes hipotéticas, mas aos cidadãos de sociedades plenamente estabelecidas, passa a valer o equilíbrio reflexivo, isto é, um jogo de adaptação entre aqueles princípios do primeiro nível e as condições fáticas dessa sociedade. O que importa para a discussão proposta é que a estratégia adotada por Rawls permanece atada a uma perspectiva monológica. Isto é, tanto as partes na posição original quanto os cidadãos no equilíbrio reflexivo não se colocam frente a frente uns com os outros, não constituindo uma prática deliberativa em si, ainda que em suas reflexões entrariam as considerações de reciprocidade pelos os demais cidadãos. O problema é, portanto, que a estratégia rawlsiana mantém-se atada a uma perspectiva subjetivista, e, nisso, a própria ideia de autonomia, ainda que avance em relação a Kant ao desinflar a oposição entre razões e desejos, não consegue resolver de forma *interna* a cisão entre sua dimensão privada e coletiva.

Habermas toma outro ponto como início. Ao basear-se no paradigma comunicativo, ele defende que a autonomia deva ser reconstruída internamente, a partir das próprias práticas cotidianas de comunicação, que apontam, em última instância, para uma ideia de não-dominação que se encontra sempre na base das interações voltadas ao entendimento mútuo. Não se trata de uma transparência das comunicações, ou de uma “inocência comunicativa”, mas de um procedimento que desde o seu princípio toma o exercício da autonomia como uma prática

que se desenrola nos processos mais elementares da vida social, e, com isso, fundamenta de forma mais ambiciosa a sua filosofia. Em oposição a Rawls (e também Kant), a ideia de autonomia aparece desde sempre enquanto intersubjetiva, isto é, que não tem uma consideração teórica com a reciprocidade, mas que já toma essa como operando nas interações básicas entre os indivíduos.

Essa exposição precisará ser matizada. Primeiro, porque a interpretação estritamente monológica de Rawls desconsidera que sua teoria parte do “fato da cooperação social”, o que enraizaria seu procedimento em uma compreensão mais ampla da relação entre indivíduo e sociedade. Segundo, porque como hoje está enfaticamente demonstrado na literatura, a virada no pensamento rawlsiano a partir de “*Kantian Constructivism In Moral Theory*” (1980) e que se mostrará com toda a força no “*Liberalismo Político*” (1993), nuança em vários aspectos essa acusação de subjetivismo ao creditar maior ênfase ao aspecto dialógico de sua teoria. Esses ajustes serão realizados a partir do próprio debate que transcorreu entre Rawls e Habermas no início da década de 1990. Mas desde agora é possível tirar algumas conclusões que impactarão nas tarefas distintas que ambos atribuirão a suas elaborações teóricas.

Qual seria, portanto, as consequências das diferentes concepções de autonomia para os empreendimentos filosóficos de Habermas e Rawls? Acredito que essa resposta deva ser perseguida já em suas afiliações teóricas mais profundas. Habermas está umbilicalmente ligado à tradição da Teoria Crítica (RUSH, 2004), ainda que uma definição padronizada dela seja um terreno de intensos debates, externos e internos. Se não são consensuais os critérios de caráter metodológico/normativo que inscrevem ou não um teórico na tradição da Teoria Crítica, parece não haver equívoco sobre qual o seu “princípio norteador”: a teoria deve tomar desde sempre uma orientação pelo ideal emancipatório. É justamente esse princípio crítico que falta à Teoria Tradicional e que revela seu aspecto de parcialidade, de um conhecimento situado que não se vê como tal. Talvez, junto à “postura crítica” da Teoria Crítica, outro consenso seja referente a seu objeto, ao menos num sentido *lato*: a Teoria Crítica é uma teoria da sociedade. Mas ela não é a teoria de uma sociedade abstrata; ela teoriza criticamente uma conformação específica de sociedade: a sociedade moderna capitalista.

Embora deveras simplificadora, essa “formulação” já permite algum tipo de consequência: a Teoria Crítica, no seu compromisso com a realização de uma sociedade emancipada, nunca o pode perseguir de forma idealista, abstrata. Ela deve sempre ancorar seus potenciais emancipatórios nas dinâmicas e relações internas da própria sociedade que teoriza. Mas essa que seria sua “orientação metodológica básica”, a de ancorar as possibilidades de

emancipação na própria sociedade que critica, responde apenas a uma questão metateórica que os próprios teóricos críticos entendem como a necessidade de um modelo crítico que seja *imane*nte.

Nobre e Repa (2012, p.9) apontam que essa articulação entre diagnóstico e possibilidades emancipatórias é realizada no interior do pensamento habermasiano pela categoria da reconstrução. No entanto, essa articulação toma diferentes sentidos em sua obra à medida que mudam seus objetos de análise e explicação. Num primeiro momento por meio das ciências reconstitutivas, depois, indiretamente, por meio de uma história da teoria social.

A ideia de reconstrução aparece na obra de Habermas em “*Conhecimento e Interesse*”, embora ali ela ainda não tenha a função de articular a filosofia habermasiana como método. A partir de “*Técnica e ciência como ‘ideologia’*”, no entanto, as tipologias das formas de saber que Habermas desenvolveu em seu trabalho anterior ao explicitar a ligação entre interesse e conhecimento, tornam-se um projeto mais ambicioso: o de um novo tipo de *ciência reconstitutiva*, que “procura reconstruir os sistemas de regras universais que estão na base de ações, manifestações linguísticas e operações cognitivas e que são seguidas por qualquer sujeito competente.” (REPA, 2012, p. 25; 2018)

Esse tipo de ciência teria como característica duas tarefas: o de uma reconstrução horizontal (reconstrução da “lógica do conceito”) e de uma reconstrução vertical (reconstrução da lógica da evolução). A primeira diz respeito aos “sistemas usais de regras que formam implicitamente normais fundamentais das nossas atividades práticas” (VOIROL, 2012, p. 91). A segunda trata dos processos de aprendizagem que podemos resgatar na própria história das sociedades, isto é, busca colocar o produto da reconstrução horizontal num contexto de aprendizagem socialmente mediado. Deveriam surgir daí, ao menos dois tipos de ciências reconstitutivas que serviriam como alicerce da reconstrução: uma pragmática formal e uma teoria da evolução da sociedade.

Fez-se uma primeira tentativa, ao longo dos anos 70, em um esquema de trabalho interdisciplinar que congregava pesquisas sobre o desenvolvimento psicológico (sobretudo moral), uma abordagem funcionalista-sistêmica do capitalismo tardio, os primeiros tratamentos mais organizados do direito que não se mostravam só nos principais livros do período, *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* e *Para a reconstrução do materialismo histórico*, mas talvez ainda mais enfaticamente pela virada linguística marcada pela *Gauss Lecture* de 1971. Verdade também que, em alguns momentos desse período, parece haver em Habermas um nível de fundamentação um tanto quanto exigente, já que parecia atribuir-se à

filosofia uma capacidade de, sob a apresentação de uma ciência reconstrutiva, encontrar resposta final para o problema posto, isto é, dar a última palavra.

Esse projeto se desenvolve, mas destituído daquela pretensão. Não dispondo dessas ciências reconstrutivas e também motivado por reavaliar a relação entre filosofia e crítica a partir da distinção pouco clara entre reflexão e auto-reflexão presente na tentativa de uma teoria da sociedade pela via epistemológica de “*Conhecimento e interesse*”, Habermas passa a defender a filosofia como uma *guardadora de lugar* para aquelas ciências com maior pretensões de universalidade, e que nestes padrões se fundamentam. Quer dizer, ela ainda se ocupa do que sempre se ocupou, de uma teoria da racionalidade, mas agora com cuidado especial com o próprio falibilismo que se aplica à reconstrução dos conhecimentos tácitos e explícitos *utilizados* pelos participantes e *explicados* pelo observador (REPA, 2008, p. 152)

Ainda não é hora de adentrar os motivos das mudanças internas aos “trabalhos reconstrutivos”, ao modo como Habermas entendia e operava a categoria da reconstrução de acordo com os objetos específicos de que se partia. Adiante se falará disso tentando mostrar como cada diagnóstico corresponde, ao menos analiticamente, às perspectivas específicas de lida com o objeto (o direito e a democracia em “*Facticidade e Validade*”, o positivismo e a tecnocracia em “*Conhecimento e Interesse*”, por exemplo). Por hora baste seguir cronologicamente pelas obras importantes que se seguiram: “*Teoria da Ação Comunicativa*” e “*Facticidade e Validade*”. Na “*Teoria da Ação Comunicativa*”, a compreensão de reconstrução torna-se menos ambiciosa. O ataque não é feito na forma de uma nova ciência, mas sim, na “capacidade de destacar aspectos internos da história da ciência e de explicar sistematicamente, em colaboração com a análise empírica, a história real da ciência, narrativamente documentada no contexto da evolução social.” (HABERMAS, 1987, p. 17). Largando então a alta pretensão de formular uma ciência reconstrutiva, Habermas busca no conhecimento disponível os “elementos capazes de corroborar as ideias e teses estruturantes das duas classes de ciências reconstrutivas fundamentais.” (REPA, 2012, p. 35) Essa passagem aproxima Habermas da teoria tradicional em outro sentido, vendo nela o “repositório” de conhecimento socialmente disponível e que, com base em sua reconstrução teórica, deveria ser criticada.

Em “*Facticidade e Validade*”, Habermas dá um passo que altera consideravelmente seu projeto reconstrutivo. Ele o aproxima de uma teoria construtivista de caráter procedimental, ao passo que almeja, por fim, “reunir as reflexões de teoria do direito e da teoria social no conceito de paradigma procedimental do direito.” (HABERMAS, 2020, p. 26). Esse recurso

construtivista, contudo, se encontra “limitado e subordinado ao viés reconstrutivo da obra” (REPA, 2012, p. 38).

Sumarizado o “percurso” da reconstrução dentro da obra habermasiana, tento novamente reunir teoria tradicional e Teoria Crítica. Se Habermas chega em “*Facticidade e Validade*” com nuances construtivistas, Nobre (2008, p.34) sugere que essa mudança é fruto de uma atualização do diagnóstico de época, já que com o “aprofundamento da Modernidade” os paradigmas liberal e social do direito já não são mais plausíveis por serem demasiado “concretistas”. É dessa constatação, então, que Habermas propõe o paradigma procedimental, uma maneira de alinhar a reconstrução da racionalidade de base da sociedade com um viés construtivo nas estruturas jurídicos-estatais que já se encontram em vigência normativa. Portanto, mantém-se aquela noção metodológica de uma Teoria Crítica que já foi apontado: o projeto mantém-se, apesar das reformulações, uma crítica imanente da sociedade, já que nas pretensões de validade tanto da ação em sentido lato, quanto do direito, desvela-se a possibilidade de superação do que bloqueia a emancipação. E “por essa mesma razão, por sua imanência, a racionalidade comunicativa pode ser uma possibilidade real de transformação, de rejeição do dado e de criação.” (REPA, 2018, p. 17)

Do outro lado do Atlântico, enquanto Habermas pensava em reconstruir “as fagulhas de uma razão existente”, John Rawls formulava seu “construtivismo político, mas não metafísico”. Penso que há similaridades em seus procedimentos, e para isso, exponho brevemente suas ideias básicas. Nota-se aqui, evidentemente, que ao contrário de Habermas, parto com Rawls daquilo que já se convencionou como um segundo momento seu. Assim o faço porque o debate entre ambos se dá principalmente a partir de *O liberalismo político*, preocupando-se mais como o enquadramento dado à questão da estabilidade das concepções de justiça liberais do que propriamente com os aspectos da teoria ideal tal qual em *Uma teoria da justiça*.

Dito isso, o construtivismo político de Rawls (2011, p. 111), “oferece uma ideia do razoável e a aplica a uma variedade de objetos: concepções e princípios, juízos e fundamentos, pessoas e instituições.” Sendo o razoável uma ideia básica da própria razão prática, outro deslocamento importante é feito: de certa forma, numa sociedade democrática, a democracia precede a filosofia, uma vez que o critério mínimo da discussão (às implicações decorrentes de a) um sistema equitativo de cooperação e b) a concepção política de pessoa) estão dados como condições para o próprio debate. O construtivismo rawlsiano tem, portanto, o a tarefa de acomodar o fato do pluralismo, uma vez que a própria estrutura de construção se assenta sobre o critério da razoabilidade, e por assim o fazer, “retira” a concepção de justiça do filósofo

iluminado e a entrega ao cidadão. “As liberdades fundamentais e sua prioridade”, afirma Rawls (2011, p. 437), “fazem parte dos termos equitativos de cooperação entre cidadãos que concebem a si mesmos e uns aos outros segundo uma concepção de pessoas livres e iguais.” Nesse sentido a ideia de reciprocidade é uma “relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada” que expressa sua concepção política e pública de justiça.

Mas no que, por sua vez, reside essa ideia do razoável? Se de uma forma tácita o razoável, como uma ideia intuitiva da razão prática, só pode se dar num contexto intersubjetivo discursivo, sua ideia, ou seja, sua *condição de existência*, para não ser metafísica (ou transcendental de forma metafísica), precisa ancorar-se nas práticas da própria sociedade. É por isso que a acusação de uma teoria subjetiva feita a Rawls precisa ser melhor situada. Se não há, evidentemente, uma reconstrução a partir das práticas sociais efetivas tal qual em Habermas, constitui também um disparate apontar em Rawls um filósofo que levantaria sua teorização a partir da prancheta, de forma simplesmente abstrata e idealista. Do contrário, qual seria o sentido de tantas críticas ao suposto etnocentrismo de sua teoria se ela não estivesse sendo informada por uma concepção específica de valores sociais? É Rawls (2011, p. 172-173) mesmo que “assume” seus pontos de saída: “Os valores políticos de uma democracia constitucional são vistos como característicos no sentido de que podem ser formulados a partir da ideia fundamental de sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, em sua condição de razoáveis e racionais.”

Como em Rawls a concepção básica de sociedade é aquela de “um sistema equitativo de cooperação” e a ideia de pessoa corresponde à capacidade política de exercer a liberdade e igualdade enquanto ser racional e razoável, não está se inventando, portanto, um modelo meramente normativo, mas sim reconstruindo as ideias mais básicas de uma sociedade democrática. Ou melhor, das suas próprias “condições estruturais de possibilidade.” São essas condições estruturais que fazem Rawls balizar sua razão prática não só em uma concepção de autonomia formal, mas também de autonomia plena, politicamente realizável.

Se isso ainda não for o bastante, há ainda um segundo ponto: uma democracia constitucional não é uma invenção teórica, ela é um resultado histórico. E é assim que Rawls também a entende e esse é, novamente, aquela *perspectiva pragmática* que já foi tratada. No prefácio ao *Liberalismo Político*, ele reconstrói – ainda que não à la Habermas – a própria

história do liberalismo político, ou como o entende, da história da democracia constitucional⁵. Saindo das Guerras Religiosas, Rawls enxerga nos próprios confrontos a enunciação dos ideais de pessoa livre e igual que vivem num sistema de cooperação. Por isso ele pode falar de um “ideal normativo”, de um conteúdo que animava (integrava) as expectativas e reivindicações legítimas. Ou de forma sintética:

Parece-nos, então, que Rawls não está pensando em fazer uma mera hermenêutica das democracias existentes. Para servirem de fundamento para uma concepção política de justiça numa sociedade democrática, os conceitos fundamentais de razão prática aos quais se refere, o procedimento da posição original e a construção dos princípios de justiça devem ser vistos como as ideias intuitivas fundamentais da cultura política pública de uma sociedade democrática. (WERLE, 2012, p. 182)

Na segunda réplica de Habermas a Rawls, no debate que transcorreu nas páginas do periódico *Journal of Philosophy* intitulada “Razoável versus verdadeiro ou a moral das imagens de mundo”, parece-me claro que a distância entre os dois autores reside mais no escopo de pretensões das suas teorias, do que em suas premissas e pontos de saída. O argumento que Habermas levanta contra o método de esquivar das questões metafísicas, de que ele seria insuficiente para uma teoria que se pretenda plausível, parece evidenciar que, antes de qualquer coisa, é preciso responder não só o que seja metafísica para Rawls, mas expor também quais são as pretensões (sempre em sua letra) de sua filosofia política, para, então sim, comparar os dois projetos nos termos daquilo que se propõe a explicar, uma vez que se pode discutir a escolha das ferramentas teóricas empregadas, “mas assim que uma teoria demonstra sua utilidade, essas discussões perdem seu sentido.” (HABERMAS, 2011, p. 147).

Ao replicar Habermas no debate de 1995, Rawls acusa o filósofo alemão de que sua “doutrina seria uma lógica hegeliana em sentido amplo” (RAWLS, 1995, p. 137-138). Quer com isso apontar que ela seria metafísica no sentido de indicar o absoluto, aquilo que existe por trás das coisas. Desse modo, nos termos rawlsianos, ela cairia em sua compreensão de uma doutrina moral abrangente. Disso, segue-se uma segunda crítica de que o expediente de uma “situação ideal de fala” empregado por Habermas indicaria também para essa elaboração enquanto uma doutrina moral abrangente, uma vez que não estaria restrita ao âmbito do político, mas a todas as demais esferas da vida social. Esse mal-entendido rawlsiano pode ser melhor

⁵ Assim, a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em suas consequências, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII". Foi a partir daí que teve início algo parecido com a noção moderna de liberdade de consciência e de pensamento. (RAWLS, 2011, p. 32)

articulado levando em conta as incorporações de alguns motivos hegelianos ao construtivismo kantiano de Habermas e Rawls.

Neste capítulo, o objetivo é trazer à tona os motivos do pensamento hegeliano que informaram o construtivismo de Rawls e o projeto de Habermas. Será o caso clássico de temperar a moralidade kantiana com o enraizamento social de toda e qualquer norma que pretenda legitimidade, isto é, incorporar a eticidade hegeliana ao juízo moral. No entanto, como já fora mencionado, o compromisso de ambos autores com o fato do pluralismo nas sociedades modernas não permite uma atualização direta de Hegel, uma vez que seu sistema filosófico é inexoravelmente comprometido com um conceito metafísico de razão, atrelado a sua ideia de Absoluto, e, mais que isso, da possibilidade de que se pode conhecê-lo. É por isso que faz sentido falar de um construtivismo kantiano esclarecido pela ideia de eticidade hegeliana, que deve ser entendida como uma visada imanente da moral kantiana pelos meios da “descoberta” de Hegel da natureza histórica e social das estruturas da consciência. Porém, o ajuste não será realizado pela letra propriamente do texto hegeliano; o caminho é percorrido através de uma leitura pragmatista de duas teses do seu pensamento que são caras aos nossos dois autores em análise: o enraizamento da razão nas instituições sociais, isto é, a tal destranscendentalização da moral kantiana e da individuação pela socialização.

Essas duas teses serão necessárias para contornar as cisões kantianas entre o dualismo do mundo inteligível e do mundo sensível, que em última instância baseia a crítica hegeliana a Kant, já que “a manutenção do ponto de vista moral que não passa ao conceito de eticidade reduz essa aquisição [da autonomia infinita] a um formalismo vazio” (HEGEL, 2000, p. 201-202). Mas é aí que reside, por mais que possa parecer paradoxal, o ponto da atualização pragmática de Hegel: esses conteúdos que ele afirma serem vazios não são dados por um filósofo ou por uma interpretação do imperativo categórico como propondo positivamente máximas que guiam a ação; eles representam conflitos de fato que aparecem por toda a vida social, e nisso, mais do que gerar um dever a partir de um procedimento de universalização, funcionam como um procedimento de teste para a avaliação das máximas subjetivas que já de antemão estão postas pelo simples ato de questionar a correção normativas de qualquer ato social.

Há uma série de dificuldades textuais nessa tarefa, mas me apoiarei especificamente nos escritos rawlsianos sobre a História da Filosofia Política, para, dessa maneira, torcer a crítica que o próprio Rawls faz a Habermas de que sua teoria cairia nos absurdos do Absoluto hegeliano. Trata-se, portanto, de uma espécie de “discurso político da Modernidade” que

desengata a razão prática dos traços metafísicos que ainda restam de Kant e que, ao mesmo tempo, não abraça a teoria da razão hegeliana, mas destila sua intuição de um ancoramento social da normatividade. Deve-se deixar claro, no entanto, que essa linha interpretativa se baseia na própria análise de Habermas sobre as críticas hegelianas à filosofia kantiana, bem como na reconstrução dessa crítica realizada por Seyla Benhabib em “*Critique, Norm and Utopia*” (1986).

O primeiro passo é explicitar que tipo de pragmatismo que une Habermas e Rawls, já que, enquanto o alemão se filia nominalmente à corrente a partir da década de 1970, Rawls, apesar de estadunidense, nunca manifestou uma clara adesão a essa tradição filosófica. Para o argumento que se desenvolve aqui, o pragmatismo pode ser entendido a partir de duas características: primeiro, o de uma doutrina filosófica que se preocupa com o *uso* que os próprios agentes fazem das categorias que empregam como meios de investigação e, em uma segunda acepção, como uma posição orientada aos problemas que procede de maneira falibilista, ou seja, que se esquia de fundamentações e argumentos que não podem ser verificados segundo um método de avaliação aberto às demais perspectivas e instrumentos investigativos (ZANETTE et al, 2016).

O traço pragmático de Rawls pode ser buscado em sua escolha pela estrutura básica da sociedade como objeto da justiça. Freeman (2007, p. 26, tradução nossa) destaca o caráter hegeliano da estrutura básica da sociedade, já que ela “implica que a autonomia moral e política só pode ser alcançada dentro de um quadro institucional adequado”. Mas se isso aponta para a ideia de eticidade hegeliana, o motivo da escolha rawlsiana reside nos impactos profundos da estrutura sobre as perspectivas de vida e nas condições de *uso* de suas liberdades, oportunidades e direitos. Ainda que não explícita, há uma ideia de uma *prática social democrática*, que se expressa numa cultura de fundo e numa cultura política liberal, e é desse conjunto de práticas que se parte.

Mas ainda fica a questão: o que teria Hegel a ver com o pragmatismo? Ora, tanto Charles Peirce, uma influência definitiva para Habermas, quanto John Dewey, autor caro a Rawls, recuperam suas perspectivas pragmáticas de uma leitura de Hegel – ainda que para Peirce essa recuperação seja carregada de ambivalências (BERNSTEIN, 2014, p. 315). O fato é que a tradição pragmática integra Hegel sobretudo como crítico do dualismo kantiano, posto que

Hegel trouxe estes problemas de volta à terra ao entender o status normativo como um status social – ao desenvolver uma visão segundo a qual... toda constituição transcendental é uma instituição social. O

pano de fundo contra o qual a atividade conceitual de tornar as coisas explícitas é inteligível é tomado como prática essencialmente social implicitamente normativa. (BRANDOM, 2000 *apud* BERNSTEIN, 2014, p. 334).

É com essa “leitura terrena” da normatividade que sigo para explicitar como Rawls e Habermas articulam esse *insight*.

O primeiro movimento de uma destranscendentalização da moral kantiana pragmaticamente entendida deve passar então por um enraizamento das normas sociais na eticidade, que representa “o conceito da liberdade que foi convertido no mundo existente e na natureza da autoconsciência.” (HEGEL, 2000, p. 223) Com isso, a razão salta das consciências dos seres para se plasmar nas instituições sociais, nas normas e leis institucionalizadas nos âmbitos da família, da sociedade civil e do Estado.

Com essa alteração de orientação das fontes da normatividade, segue-se uma outra consequência. As instituições, por serem uma espécie de repositório vivo das normas sociais, passam a ser o elo entre particularidade e totalidade, que não se coloca mais de maneira direta, mas sim mediada. A mediação, por sua vez, é entendida como um processo de reflexão que parte do reconhecimento das normas sociais que estruturam a sociabilidade, e que, além disso, procedem de modo intersubjetivo, já que é só na relação com um outro sujeito que um indivíduo toma consciência de si próprio. Esse esquema de gênese da normatividade a partir do social, que representa a passagem de uma razão fixada no transcendente para sua compreensão enquanto “uma forma de prática social na qual avaliamos e criticamos ações”, é captada pela expressão de Terry Pinkard (1994, p. 122-123) de uma sociabilidade da razão.

Essas formas de autoconsciência social são todas elas instâncias de mediação, quer dizer, são encarnações no espaço social do Espírito hegeliano, que não “denota uma entidade metafísica, mas uma *relação* fundamental entre pessoas que realiza a mediação de suas autoconsciências [...]” (*idem*, p. 9). Essa relação fundamental, por sua vez, trata-se de um argumento lógico, que no pensamento hegeliano diz respeito a sua estrutura silogística (nos termos da lógica clássica, evidentemente) e onde toda e qualquer coisa pode ser descrita na tríade particularidade-universalidade-individualidade. Isso, por fim, permite a Pinkard uma “leitura inferencial da dialética hegeliana”, sendo que o “espaço inferencial” é o próprio espaço social (*ibidem*).

Habermas (1991, p. 242) acompanhará essa interpretação das “formas sociais da reflexão” ao mesmo tempo que deflacionará a “ontologia social” apontada por Pinkard em Hegel, evidenciando as dimensões institucionais que estabelecem a mediação entre

subjetividade e sociedade. Haveria nessa relação, tanto dos seres entre si quanto com as estruturas efetivas da ordem social, aquilo que em Rawls será a definição mesmo de instituições como um “sistema público de regras” (RAWLS, 1999, p. 47). Essa é uma primeira aproximação que permite traçar uma raiz na obra dos dois pensadores contemporâneos que remete a filosofia hegeliana.

Em Habermas, a relação com Hegel é muito mais explícita: ele aparece como um crítico (ao lado de Marx) da esfera pública como ideologia, em “*Mudança Estrutural da Esfera Pública (2014a)*”, e torna-se um eixo central em “*Técnica e ciência como ‘ideologia’*” (2014b), além de ser o ponto de partida da modernidade tematizada filosoficamente em “*O discurso filosófico da Modernidade*” (2000). E, claro, como já ficou evidente, o expediente da destranscendentalização de Kant é uma questão trazida por Habermas em “*Truth and justification*” (2003), com uma exposição pormenorizada em três capítulos.

Já em Rawls (2000, p. 330), resta dizer que o que havia de mais produtivo na filosofia hegeliana era justamente essa “ideia institucional da vida ética (*Sittlichkeit*) e a explicação de como isso se conecta com sua visão de pessoa enraizada e moldada pelo sistema de instituições em que vivem.” Como já mencionado, o eco com a razão pelo foco na estrutura básica enquanto esquema de instituições definidoras da sociabilidade, pois “seus efeitos são profundos e estão presentes desde o começo” (RAWLS, 2008, p. 8), parece bem claro.

No entanto, apesar do jovem Hegel ter introduzido “o *medium* da linguagem, do trabalho e da interação” (*ibidem*, p. 177), o Hegel maduro não desenvolve essa possibilidade e segue atado ao paradigma da consciência que, nesse caso, o devolve ao problema do mentalismo da filosofia do entendimento kantiana do qual ele queria se livrar. Isso será um problema filosófico de monta para Habermas, que só será resolvido teoricamente com o desenvolvimento de duas categorias que operam conjuntamente, mas em níveis distintos: a de mundo da vida e de esfera pública. Já Rawls parece que a acha demasiadamente hegeliana, e assim se satisfaz com a relação de uma cultura de fundo enquanto repositório da razão pública, mas sem reconhecer suas dinâmicas específicas – e daí, talvez, sua posição no debate sobre a verdade com Habermas. Tudo se passa como se houve uma teoria da razão prática, mas não uma teoria mais complexa da razão. Mas antes disso, ainda é preciso falar um pouco sobre a segunda tese hegeliana que Rawls e Habermas recebem em seus pensamentos, o fato da individuação em socialização.

Rawls e Habermas estruturam suas arquitetônicas teóricas levando em conta a consequência da imanência das normas sociais para o processo de individualização dos seres

humanos. De maneiras diferentes, ambos autores tentam resolver a clássica aporia entre indivíduo e sociedade. Porém, a resolução de uma aporia é, por si só, uma contradição. É por isso que suas respostas passam pelo reconhecimento de que o paradoxo entre esses termos só se estabelece enquanto um falso dilema: não se deve procurar uma anterioridade ou ordem de causação entre ambos; antes, assume-se que tanto a individuação quanto a socialização são processos que se apresentam *pari passu*. Contudo, pode-se explicar esses processos se tomamos a perspectiva do desenvolvimento individual, já que, adicionando o curso da história e da anterioridade da sociedade, é mais do que evidente de que existe um mundo já em funcionamento antes do nascimento, mundo esse estruturado naquelas instituições da eticidade evidenciadas por Hegel.

É desse ponto em diante que será possível perceber um distanciamento das bases das estratégias construtivas de Rawls e Habermas, muito em conta do que já se apresentou como uma diferença das próprias concepções de filosofia adotadas por cada um dos teóricos. Isso porque enquanto Rawls (2008, p. 7), define o escopo de sua teoria da justiça (e, portanto, de seu horizonte de enfrentamento) enquanto a já mencionada estrutura básica da sociedade, “um conjunto de instituições sociais mais importantes que distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens da cooperação social”, e que com isso a restringe seu alcance ao terreno do político, Habermas toma uma estratégia mais ampla e arriscada. São especificamente esses pontos que levarão Rawls a acusá-lo de ser um hegeliano “no mal sentido”. Diferentemente de Rawls, que apoiado em sua teoria ideal pode dar-se por satisfeito com uma apresentação estanque entre o desenvolvimento do senso de justiça a partir dos escritos de Lawrence Kohlberg e sua teoria normativa da justiça, Habermas precisará enfrentar a intrincada tese que alia o desenvolvimento ontogenético do desenvolvimento individual com o desenvolvimento filogenético da própria espécie humana. Por aqui, é suficiente tomar a existência da relação, sem adentrar a transposição que se dá entre estruturas externas e internas:

A identidade é produzida pela socialização, isto é, pelo fato de o adolescente ser integrado primariamente mediante a apropriação de características simbólicas universais em um determinado sistema social, enquanto posteriormente é produzida pela individuação, isto é, assegura e desenvolvida precisamente em virtude da crescente independência em relação aos sistemas sociais. (HABERMAS, 2015, p. 107)

O cerne do argumento que quis desenvolver até aqui se torna disponível. É agora possível contrapor Habermas a Rawls, mas de um jeito específico. Se o debate entre ambos

cobriu uma série de questões de fundamentação da teoria moral e de justificação de uma teoria política, diferenciando seus “dispositivos de representação” – a posição original de Rawls e o princípio do discurso em Habermas – e findou em uma troca rica e já muito comentada sobre os papéis e limites da religião na política – a razão pública rawlsiana e uso público da razão na esfera pública habermasiana (ARAÚJO, 1996), pretendo seguir por outro caminho que já esbocei anteriormente.

Mesmo que filhos da razão prática kantiana, a “socialização” com Hegel resulta em dois projetos filosóficos diferentes. Enquanto Rawls é contido em incorporar a ideia de eticidade na sua categoria de estrutura básica da sociedade, Habermas continua se entendendo como um “contemporâneo dos jovens hegelianos” (HABERMAS, 2000; NOBRE, 2000, REPA, 2010), que aceita o desafio de pensar seu tempo em conceito, mas que encontra essa chave em outra fonte de tensão:

A questão de como 'facticidade' e 'validade' competem uma com a outra explica por que eu concebo a teoria política como parte de uma teoria reconstrutiva, e apenas nesta medida normativa, da sociedade - e não como uma construção puramente filosófica da "sociedade bem-ordenada" ou meramente como uma sociologia política empírica (HABERMAS, 2018, p. 118)

Portanto, se há uma diferença na própria concepção de filosofia, pode-se também traçar essa divergência de forma interna a partir da comparação das estruturas formais do mundo da vida (cultura, personalidade e sociedade) com as dimensões rawlsiana da cultura geral de fundo, do senso de justiça e da estrutura básica da sociedade. Embora o quadro de Rawls seja evidentemente amplo, ele não é apresentado como um resultado de um processo de modernização social entendida como *uma teoria da sociedade*. E ainda que Rawls (2001, p. 171;175) enquadre a sua concepção de justiça como um “processo social contínuo”, em mais um expediente esclarecedor quanto à importância do foco na estrutura básica para garantir que o que interessa em sua empreitada é que as condições de igualdade sejam garantidas no *funcionamento* (e não apenas no momento de estabelecimento) das instituições definidoras das situações sociais que determinam os planos de vida das pessoas, a visão de processo ainda está atrelada a ideia de que o limite do filósofo político é dado pela apresentação normativa do projeto. Assim, por mais que se fale de uma visão de processo, ele continua sendo explicitamente chamado por Rawls (*idem*, p. 54,57) de um “processo social ideal”.

Nada de novo, uma vez que Rawls (2012, p. 1) se preocupa com a filosofia política em sentido estrito de uma “filosofia política liberal” que “seu mérito, quando muito, é que por meio

do estudo e reflexão ela é capaz de elaborar concepções mais profundas e esclarecedoras acerca das ideias políticas fundamentais que nos ajudam a explicar nossos juízos sobre as instituições e políticas públicas de um regime democrático.”

E dessa concepção, emergem quatro tarefas. A primeira, prática, surge do profundo conflito político divisivo que instiga a filosofia política a focalizar questões controversas e verificar a possibilidade de revelar alguma base subjacente que sustente um acordo filosófico e moral ou que ao menos reduza as diferenças para que não se quebre a cooperação social. A segunda, de orientar os indivíduos em sua identificação como cidadãos, partes de um todo maior que circunscreve suas instituições políticas e sociais, formando um quadro mais amplo de suas pertencas políticas e das ordens dos possíveis fins. A terceira tarefa, de inspiração hegeliana, é a de reconciliação: ela pode “tentar apaziguar nossa frustração e fúria contra nossa sociedade e sua história, mostrando-nos o caminho no qual as instituições da sociedade, quando propriamente compreendidas, do ponto de vista filosófico, são racionais e se desenvolveram com o passar do tempo até obter sua forma racional atual.”. Por fim, a de propor uma utopia realista, diz respeito a testar os pontos-cegos e fronteiras do que é politicamente possível. Trata-se de testar os limites da possibilidade política possível. ” Assim, cabe a pergunta: como seria uma sociedade democrática justa sob condições razoavelmente favoráveis, mas ainda assim historicamente possíveis, permitidas pelas leis e tendências do mundo social? Que ideias e princípios uma sociedade desse tipo tentaria realizar, dadas as particularidades da justiça observadas na cultura democrática tal como a conhecemos?”. Agora, as comparações com as orientações pela emancipação característica da Teoria Crítica parecem ser melhor entendidas e uma comparação, ainda que reticente, parece possível. (RAWLS, 2012, p. 11-12)

E apesar do ideal de Rawls não poder ser entendido como um pensamento imaginário, irreal, mas sim como brotando da “natureza do sistema político” e da “cultura de fundo” (RAWLS, 2012, p.8), mas sim atado ao discurso político da Modernidade inscrito e escrito na tradição política da democracia constitucional (*ibidem*, p.1), para os fins que persigo, não é bastante. Uma teoria que se preocupe em apresentar-se não apenas como uma teoria política, mas também como uma teoria crítica dessa sociedade, precisa mostrar os processos sociais efetivos de reprodução cultural, de formação da identidade e das normas institucionais legítimas. Mais que isso, ela precisa mostrar como se dá a ligação entre esses processos de reprodução simbólica da sociedade e o quadro da reprodução sistêmica, isto é, do capitalismo e do Estado burocrático. Em miúdos, embora Rawls tome como partida os ideais filosóficos modernos e seja bem-sucedido ao condensá-los nas três dimensões que foram mencionadas,

esse quadro não dá conta de explicar às tendências de crise que são típicas dessa sociedade da qual fala. isto é, não há um elo de ligação entre as dinâmicas explosivas do plano cultural e da reprodução material. Enquanto pode-se falar de que existe uma teoria que toma a Modernidade como seu palco, não há em Rawls uma teoria da modernização. É isso que poderia ser apontado como um *déficit sociológico* na teoria rawlsiana, não porque careça nela um quadro amplo das instituições sociais (como está evidente na segunda parte da *Teoria da Justiça*), mas sim porque sua tratativa delas ainda se dá em termos filosóficos, e não a partir de uma teoria sociológica em sentido mais robusto. E mais uma vez, Rawls parece bem consciente disso quando escreve em *Justiça como equidade: uma reafirmação*:

a justiça como equidade é agora apresentada como uma concepção política de justiça. Realizar essa mudança na forma como a justiça como equidade deve ser entendida força muitas outras mudanças e requer uma família de outras ideias não encontradas na *Teoria*, ou pelo menos não com o mesmo significado ou significância. Além da introdução da ideia de uma concepção política da própria justiça, precisamos da ideia de um consenso sobreposto de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, ou parcialmente abrangentes, para formular uma concepção mais realista de uma sociedade bem ordenada, dado o fato do pluralismo de tais doutrinas em uma democracia liberal. Precisamos também das ideias de uma base pública de justificação e de razão pública, bem como certos fatos gerais da sociologia política de senso comum, alguns dos quais são explicados pelo que chamo de ônus do julgamento, novamente uma ideia não usada na *Teoria*. (RAWLS, 2001, p. xvii, grifos no original, tradução nossa)

A concepção política de justiça e a ideia de consenso sobreposto, ainda que não conclusivamente, foram bem desenvolvidas tanto por Rawls (1985, 1991) quanto por seus comentaristas. Mas como venho tentando defender, faltou a Rawls cuidado maior com a dimensão realmente *pública* de justificação que permite a circulação da razão pública. Ou melhor, não se trata de questão de falta, mas sim dos objetivos e circunscrições temáticas, porque, afinal de contas, nunca deixou de ser uma teoria que buscava “generalizar e levar a outro nível a teoria tradicional do contrato social” (RAWLS, 200, p.12). E, mais que isso, que partisse não só dos fatos gerais da sociologia política do senso comum, mas que também tivesse meios para apontar seus momentos de *desrazão*. Portanto, é como se o problema que Rawls vinha tentando entender, aquele das sociedades democráticas não só plurais mas profundamente cindidas entre si (Liberalismo Político), o problema da estabilidade, não pudesse ser respondido se *esquivando* justamente não só do âmbito do político, mas também dos aspectos de como se forma uma cultura de fundo, como ela se reproduz e como ela *circula* por fluxos comunicativos da sociedade. Isto é, como lidar com o problema de um dissenso que surge não só dos ônus do julgamento, mas das duas condições mínimas do razoável elas mesmas (propor termos cooperativos e dispor-se a segui-los)?

É esse motivo que me leva, amparado em Habermas, a questionar o quanto o objetivo expresso em *Liberalismo Político* (2011, p. XVI), de oferecer “um esforço para resolver um grande problema interno à justiça como equidade, a saber, aquele que surge do fato de que a interpretação da estabilidade na parte III de Teoria não é coerente com a visão como um todo” é bem-sucedido. Isso porque as diferentes estratégias de fundamentação da teoria - e a ligação dessa base normativa com a ação social enquanto *fenômeno observável empiricamente* - são insuficientes sem um aprofundamento da ideia de estrutura básica da sociedade em direção da teoria da esfera pública e da pessoa moral sendo substituída pela teoria da ação de Habermas (nos próximos capítulos). Essa é a interpretação que, ao meu ver, Kenneth Baynes ofereceu em “*The normative grounds of social criticism*” (1992), e que se tornou uma referência incontornável para a comparação dessas duas teorias definitivas para a filosofia política contemporânea com importantes impactos no Brasil.

Antes de seguir com a análise mais pormenorizada da teoria habermasiana, se faz necessário dar a Rawls o que é de Rawls. Como tentei lembrar várias vezes até aqui, há uma diferença de objetivos que afasta Rawls e Habermas desde o começo, diferença essa expressa em suas pretensões teóricas. Portanto, como até aqui se mostra, pode parecer que cobro de Rawls mais do que ele mesmo se colocaria como meta. Não se trata disso. O que me anima neste trabalho é aquilo que já anunciei nas primeiras páginas da introdução, a saber, uma tentativa de explicar os fenômenos de regressão política que assolam a sociedade atual. Para isso, é preciso dar um passo além da filosofia política normativa e complementá-la com uma teoria das crises inerentes às sociedades modernas. Esse confronto com Rawls (e, mais especificamente, toda essa primeira parte) não tem uma função meramente filosófica; ele decorre diretamente do diagnóstico de regressão. Em um mundo em que o próprio Estado de Direito é diariamente vilipendiado e que o capitalismo segue sua rotina de expansão sem rumo e sem rédeas, os discursos e as perspectivas desconstrutivistas são facilmente funcionalizados para o próprio esfacelamento da ideia primordial da democracia como uma forma de cooperação entre pessoas livres e iguais, transformando em criticismo vazio o que se pretendia uma crítica transformadora. É preciso, por isso, recuperar os conteúdos emancipatórios que a Modernidade guarda fundo em sua autocompreensão, para que a partir deles seja possível denunciar e lutar contra os descaminhos que um processo de modernização unilateral acabou por desvirtuar. Esta é a razão de fundo que permeou a primeira parte, que agora prossegue como uma crítica de suas promessas não cumpridas. Também por isso que o próximo capítulo avalia a plausibilidade de tomar justamente o modelo de crítica da ideologia (e sua progressiva

negação por Habermas) como um fio que permita entender o percurso interno da evolução da teoria da sociedade habermasiana.

A Teoria Crítica é um terreno de intensos debates, externos e internos. Se não são consensuais os critérios de caráter metodológico/normativo que inscrevem ou não um teórico na tradição da Teoria Crítica, parece não haver equívoco sobre qual o seu “princípio norteador”: a realização do ideal emancipatório. Talvez, junto à “postura crítica” da Teoria Crítica, outro consenso seja referente a seu objeto, ao menos num sentido *lato*: a Teoria Crítica é uma teoria da sociedade. Mas ela não é a teoria de uma sociedade abstrata; ela teoriza criticamente uma conformação específica de sociedade: a sociedade capitalista.

Embora deveras simplificadora, essa “formulação” já permite algum tipo de consequência: a Teoria Crítica, no seu compromisso com a realização de uma sociedade emancipada, nunca o pode perseguir de forma idealista. Ela deve sempre ancorar seus potenciais emancipatórios nas dinâmicas e relações internas da própria sociedade. Mas essa que seria sua “orientação metodológica básica”, a de ancorar as possibilidades de emancipação na própria sociedade que critica, responde apenas a uma questão meta-teórica que os próprios teóricos críticos entendem como a necessidade de um modelo crítico que seja *imane*nte.

Contudo, sob uma perspectiva filosófica, mantém-se um problema epistemológico, o da *fundamentação* da teoria. Aqui a pergunta mira em quais seriam os *padrões*, ou em termos de filosofia política, *ideais normativos*, que baseiam o diagnóstico de época e, conseqüentemente, permitem apontar nele sua possibilidade de superação.

Desde a publicação de “*Teoria tradicional e teoria crítica*” por Max Horkheimer em 1937, a preocupação de uma teoria crítica da sociedade é o da realização do projeto crítico do Esclarecimento, ou seja, um diagnóstico do tempo presente que “tem de ser produzido em vista da plena realização da liberdade e da igualdade, realização que é impedida concreta e cotidianamente pela lógica mesma da produção capitalista” (NOBRE, 2008, p. 13).

Mas o que vem a ser, para o teórico crítico, a perspectiva da emancipação? Horkheimer (1975b, p. 164) afirma que a “teoria crítica não almeja de forma alguma apenas uma mera ampliação do saber, ela intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora.” Resta então revelar o caráter desta escravização, que por sua vez, deverá apresentar iminentemente seu potencial de superação.

A Teoria Crítica tem então, como uma consequência de seu norte emancipatório, a necessidade de elaboração de um diagnóstico crítico de época que denuncie as patologias decorrentes do sistema de ordenação da vida social e que, por conseguinte, apresentam-se como

obstáculos para uma vida emancipada: “Não cabe à teoria limitar-se a dizer como as coisas *funcionam*, mas sim, analisar o funcionamento concreto das coisas à luz de uma *emancipação* ao mesmo tempo *concretamente possível e bloqueada* pelas relações sociais vigentes. ” (NOBRE, 2008, p. 17). À teoria cabe a dupla tarefa, portanto, de apontamento das patologias e, de modo dialógico, o próprio apontamento das “condições de emancipação socialmente existentes”. Na passagem sobre a vida inautêntica numa sociedade burguesa, temos a denúncia de uma estrutura social que “no modo burguês de economia a atividade da sociedade é cega e concreta, e a do indivíduo é abstrata e consciente”. (HORKHEIMER, 1975a, p. 164)

É tarefa da Teoria Crítica da sociedade desde seu marco inicial com Horkheimer a desnaturalização da vida⁶ sob a égide do trabalho abstrato organizado no modo capitalista de produção. Contudo, é comum apontar na segunda fase dos escritos de Horkheimer e Adorno (identificado especificamente com os textos dos anos 40/50) uma inflexão nas perspectivas emancipatórias dos textos dos anos 30. Nobre (2008, p. 46-51) acredita que esta mudança decorre da atualização do diagnóstico de época que suscitava a negação da possibilidade de emancipação em decorrência da passagem de um capitalismo concorrencial para um capitalismo de estado (capitalismo administrado), da diferenciação interna da classe proletária e da própria ascensão do nazi-fascismo. Esses aspectos político-sociológicos apreendidos no diagnóstico de Horkheimer e Adorno representavam, por sua vez, um movimento mais profundo, esse sim, o alvo da crítica em “*Dialética do esclarecimento*”, da supressão da vida humana autônoma pela razão instrumental. Então, neste estágio em que a “emancipação já não encontra ancoradouro concreto na realidade social do capitalismo administrado” (NOBRE, 2008, p. 50), esvaem-se também as possibilidades da própria prática transformadora da sociedade.

Portanto, o que antes chamávamos de um problema epistemológico, dentro de uma teoria que é, por si mesma, uma teoria crítica da sociedade, transforma-se numa questão

6 “A naturalização dos homens hoje não é dissociável do progresso social. O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados. A elevação do padrão de vida das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável, reflete-se na difusão hipócrita do espírito. Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural e distribuído para fins de consumo. A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 12)

política: se falamos de um modelo crítico imanente, a questão da fundamentação da teoria implica, necessariamente, no próprio horizonte de suas possibilidades políticas. É por isso que há sempre no trabalho do teórico crítico um momento metateórico. Há sempre uma reflexão sobre sua prática por uma demanda própria da dinâmica social; por conseguinte, mudanças na sociedade implicam em mudanças na própria fundamentação da teoria.

Até aqui não fiz nada senão uma brevíssima revisão daquilo que vem a ser o potencial emancipatório e de algumas características de sua possibilidade diagnosticados por Horkheimer e Adorno e que se encontravam inscritos sobre a realidade social do capitalismo administrado do século XX. O fiz na intenção de contextualizar o caminho da emancipação dentro da Teoria Crítica, ainda que de forma rápida. Meu intuito aqui, no entanto, é analisar as possibilidades emancipatórias na sociedade ainda mais complexa que temos hoje como objeto e palco, sob a perspectiva da mesma Teoria Crítica, que, no entanto, não é mais a mesma dos anos 30. O esforço então reside em substituir a razão instrumentalizada por uma nova perspectiva que aponte para a realização de uma vida livre da dominação na sociedade atual.

O mais interessante é apontar como esse movimento é condizente com a concepção metodológica mais básica e cara à própria teoria, ou seja, os próprios encaminhamentos da teoria devem ser reconsiderados à luz da atualização de seu diagnóstico do tempo presente. É esse o caráter materialista da teoria, ao menos num sentido amplo: ela é sensível às formas e práticas sociais e toma essas como seu *contexto de surgimento*. A sociedade antecipa e demanda portanto, a própria mudança da teoria.

Rúrion Melo (2011, p. 258) afirma que “o esgotamento da utopia em face dos obstáculos da economia e do poder político pôs de lado não a orientação emancipatória como tal, mas suas determinações totalizantes.” O caminho que se apresenta não é mais único, edificado teoricamente e a espera do portador das luzes. O caminho hoje para a filosofia política, assim como da teoria da sociedade em geral, lida com o fato de uma sociedade descentralizada, plural, onde os indivíduos esperam por oportunidades de desenvolver seus planos éticos, suas concepções de vida boa.

A aporia da razão instrumental revelada em *Dialética do Esclarecimento* é contornada por Habermas, como dito, por um descentramento da razão objetivante rumo a uma razão intersubjetiva. Neste sentido, parece-nos que o próprio Habermas volta ao texto clássico de 1937 para a resolução do “enigma da emancipação”. Isto porque, como afirmado na “inauguração” da Teoria Crítica:

O comportamento crítico consciente faz parte do desenvolvimento da sociedade. A construção do desenrolar histórico, como produto necessário de um mecanismo econômico, contém o protesto contra esta ordem inerente ao próprio mecanismo, e, ao mesmo tempo, **a ideia de autodeterminação do gênero humano, isto é, a ideia de um estado onde as ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões.**” (HORKEIMER, 1975a, p. 153, grifo nosso)

Este fragmento permite agora operar uma especificação da ideia emancipatória: “Se é próprio do homem que seu agir seja determinado pela razão, a práxis social dada, que dá forma ao modo de ser, é desumana, e essa desumanidade repercute sobre tudo o que ocorre na sociedade. (HORKHEIMER, 1975a, p. 140) e continua:

A teoria crítica, ao contrário, na formação de suas categorias e em todas as fases de seu desenvolvimento, **segue conscientemente o interesse por uma organização racional da atividade humana:** clarificar e legitimar esse interesse é a tarefa que ela confere a si própria. Pois para a teoria crítica não se trata apenas dos fins tais como são apresentados pelas formas de vida vigentes, mas dos homens com todas as suas possibilidades. (Horkheimer, 1975b, p. 164, grifo nosso)

É nesta perspectiva que podemos então entender aquilo que fora a mudança de maior impacto no interior da Teoria Crítica até então: a *virada pragmático-linguística* de Jürgen Habermas. É a atualização de diagnóstico que faz Habermas largar o projeto que havia delineado em *Conhecimento e Interesse*: o de realizar uma crítica da ideologia (do positivismo), já que não haveria neste momento “uma explicação mais exata do critério pelo qual se pode criticar uma falsa consciência.” (HABERMAS, 2014, p. 503) e porque, sob a sombra de um “capitalismo vitorioso”, o próprio sentido de ideologia perdera sua razão. Para Repa (2012, p. 19) “deslocar o foco da teoria crítica para o processo mais abstrato e geral da geração de normas sociais corresponde a uma mudança fundamental no diagnóstico de tempo.”

Habermas então deixa de lado um primeiro projeto de fundamentação de sua teoria como esboçado, mas nesse movimento apresenta uma ideia que lhe será cara. Ao diferenciar reflexão como reconstrução de reflexão como crítica (autorreflexão), ideias que Habermas (2014, p. 492) assume, confundem-se em “*Conhecimento e Interesse*”, ele revela a categoria crítica da qual não mais abrirá mão: a Teoria Crítica, para Habermas, passa a fundamentar-se na “reconstrução de sistemas de regras profundas geradoras de objetos simbólicos” (REPA, 2012, p. 24). Ou “em outras palavras, o que está em questão é tornar explícitos os pressupostos implícitos dos processos de entendimento.” (PINZANI, 2009, p. 87). “A fundamentação da teoria”, escreve Honneth (1991, p. 281, tradução e grifo nosso), “é agora alcançada por meio de uma *reconstrução racional* das condições universais de comunicação”. No próximo capítulo, veremos o que o leva ao “modelo reconstutivo”.

3 CRÍTICA DA IDEOLOGIA, REIFICAÇÃO E RAZÃO: DO HOLISMO DAS CONSCIÊNCIAS PARA O HOLISMO DO MUNDO DA VIDA

A tarefa desse capítulo é evidenciar como os ajustes no *modelo da crítica da ideologia* vão gradativamente dando mais espaço para a ideia de democracia deliberativa, constitutiva da parte política de um movimento mais amplo de compreender a racionalidade dentro dos marcos de sua forma moderna, fragmentada em diferentes âmbitos de validade e não explicada de forma unitária (REPA, 2018, 2008). Traçarei uma perspectiva histórica interna do desenvolvimento do *processo* de legitimação nas sociedades modernas, que, evidenciando os aspectos metodológicos da mudança, a crescente importância da ideia de mundo da vida e de esfera pública e privada, explica como Habermas concebe estas como um instrumento para o acesso *do social* que permitiria, da perspectiva crítica, um encaminhamento não totalizante daquilo que é visto por ele como um motivo hegel-marxista de sua teoria, a saber, a teorização da vida eticamente cindida ou alienada que, no entanto, não sucede de uma razão unitária que operaria *na história e pelas costas* dos sujeitos de carne e osso (HABERMAS, 1987, p. 339). É o caso de explicitar a contemporaneidade com os jovens hegelianos que fora há pouco mencionada.

Volta-se, para a questão da filosofia da história. Se, como mostrou Koselleck, as ideias abrem o mundo terreno para o progresso por meio de uma razão emancipadora - e nesse sentido o Esclarecimento se explica mais que nunca -, as derrotas das massas no século XIX e seu enquadramento dentro dos limites da democracia liberal no século seguinte, conjuntamente com as experiências totalitárias que expuseram na forma do genocídio racionalizado a sombra que desde sempre espreitou a ideia de progresso, solapam o sentido de uma filosofia da história que progride de forma linear e que não tropeça em seu próprio destino.

Ainda que a ligação entre razão e sociedade tenha sido revolucionada nos tempos modernos, isto é, mesmo que seja *na história a cargo* dos homens que a política se resolva – de forma intencional sem que se possa dizer definitivamente se de forma consciente –, a história das lutas por efetivação da liberdade social e o modo que entendemos a evolução desse processo precisa ser matizada. Isso porque, “historicizar o conhecimento de uma essência, no fim, apenas recoloca a teologia do Ser por uma da História. As pressuposições implicitamente normativas das teorias da história são naturalizadas na forma de conceitos evolucionários de progresso.” (HABERMAS, 1991, p. 35). Deste modo, ela seria substituída por um “um novo tipo de razão procedimental” que, seguindo aos novos padrões de legitimação impostos de fora pelo avanço dos métodos empíricos das ciências naturais no século XVI e, de dentro, pelo formalismo das

teorias político-morais e da institucionalidade fática do estado constitucional do século XVIII, “destruíram o privilégio cognitivo da filosofia” (HABERMAS, 1992, p.33).

No lugar de uma teleologia do progresso, Habermas passa a desenvolver o “conceito de aprendizado (tirado do estruturalismo genético)” (BANNWART, 2004, p. 80) para conectar os pontos de sua teoria da evolução social. É assim, por exemplo, que ele irá reconstruir o materialismo histórico como uma teoria da evolução social que não se baseia na inexorabilidade de uma crise prevista e calcada na teoria do valor marxiana, mas que o guiará como um método que permitirá desarmar uma relação estritamente causal entre estrutura e superestrutura, relação essa que, em Marx, gerou os problemas típicos que Habermas identifica como uma “teoria ortodoxa das crises”. Esse ponto será analisado a partir de como a categoria da esfera pública permite uma ferramenta de mediação entre as experiências de crise no capitalismo tardio na *seção 3.1.2* e que, além disso, se coloca como uma questão eminentemente política sob o ponto de vista da dialética entre integração sistêmica e integração social, como se mostrará na *seção 4.1.2* do próximo capítulo.

O segundo motivo segue-se desse esmorecimento da filosofia em sua pretensão de oferecer respostas definitivas para os problemas práticos, teóricos e estéticos. Com isso, o próprio modelo da crítica da ideologia tornou-se um tipo de crítica que envelhece junto com o século XIX, pois, como frisa Habermas, a convicção do potencial explosivo das forças produtivas em Marx ainda é baseada em uma “convicção teórica” (HABERMAS, 1987, p. 382-383). Desde então, uma filosofia que aceite as condições postas por uma época pós-metafísica só pode ser levada adiante se mediada por um conceito mais enfático de imanência, que, no entanto, seja não fundacionista. Isto é, que se baseie em processos empíricos empregados pelos atores sociais em suas práticas cotidianas e que, por sua vez, possibilitem a própria reconstrução por parte do teórico observador dessas práticas per si. É esse o papel que a categoria de mundo da vida ocupará na obra habermasiana, constituindo não uma forma de conhecimento em estrito senso, mas um recurso de fundo formador do estoque de sentidos que, desde sempre e de forma tácita e holística, funcionam como *pré-condições* dos atos de entendimento entre dois agentes capazes de agir e falar e que se expressam nas pretensões de validades que são levantadas por esses agentes quando eles “cometem” atos de fala. (HABERMAS, 1987, p 336; 2000, p. 452). É esse recurso ao estoque de fundo que permanece reservado no mundo da vida que dará o tom “quase-transcendental” de sua justificação, no entanto, não apelando às razões últimas uma vez que essas pressuposições são levantadas tacitamente nas interações cotidianas. É justamente por isso que sua mera frustração não apresenta uma contraprova para o argumento de

fundamentação, mas desvela um tipo de contradição performativa que evidencia o desvio das pretensões de validade que informam a ação sub-repticiamente

No entanto, o recurso habermasiano ao mundo da vida não se deve entender enquanto baseado em um expediente meramente teórico (ainda que articulado pela “sociologia compreensiva”), tampouco em um naturalismo simplório que mais do que explicar os motivos que informam as interações humanas, estaria apenas congelando teoricamente um momento altamente idealizado que nem de perto abarca o grosso das relações intersubjetivas. Meu intuito é mostrar propriamente como essa espécie de naturalismo do plano de vista da existência epistêmica do mundo objetivo, intersubjetivo e subjetivo, que só muito recentemente Habermas (2003, p. 6; 2008, p. 153) chamará de um “naturalismo fraco” ou “naturalismo suave”, deve ser compreendido como um processo de evolução da constituição simbólica e interativa da própria espécie humana que, por sua vez, permite-se reconstruível dessa forma por meio da sociologia clássica, que na leitura habermasiana sempre se preocupou em explicar como seria possível a coesão social e como esses processos seriam introjetados e articulados pelos próprios indivíduos. Por isso, é o caso de um naturalismo fraco que não descamba para o reducionismo determinista, já que a realidade não se esgota nas asserções teóricas sobre a verdade de fatos, mas também se articula em outros tipos de normas que são, desde sempre, constitutivas da vida humana. (FULTNER, 2003, p. XIV)

A filosofia passa então, como disciplina teórica, a mediar esses atos de fala embrenhados no mundo da vida, por meio de uma reconstrução dos âmbitos de racionalidade implícitos nele, articulando-se pela pragmática formal em consórcio com uma teoria sociológica da modernização em dois âmbitos que busca esclarecer

a necessidade de pensar a unidade entre as esferas de validade, sem que isso signifique estabelecer um conceito homogêneo de razão, e a unidade entre essas esferas e o mundo da vida, que se possa favorecer o desenvolvimento de formas de vida emancipadas. (...). Portanto, o papel de mediação dupla da filosofia se explica por uma referência constitutiva à totalidade, sem que se possa pensá-la nos termos de uma retomada de visões metafísicas do mundo, como uma unidade substancial teológica ou ontologicamente garantida. Pelo contrário, a totalidade deve ser interpretada nos termos, muito mais difíceis, de uma unidade procedimental da razão, interditando qualquer recurso a um acesso privilegiado ao todo. (REPA, 2008, p. 195)

O objetivo da recuperação do desenvolvimento evolutivo das categorias de esfera pública e mundo da vida apresentará como o abandono do *modelo* da crítica da ideologia em Habermas é realizado a partir das transformações específicas do capitalismo percebidas por ele, sobretudo da passagem de sua fase liberal para a fase tardia. Essa abordagem, que neste capítulo se mostrará a partir das “transformações da filosofia” na obra de Habermas (REPA, 2008), será

posta em questão na seção 4.1.3 do próximo, precisamente porque lá se defenderá que as condições sociais que fizeram Habermas abandonar progressivamente a plausibilidade de um modelo da crítica da ideologia se alteraram substancialmente, trazendo novamente à baila o problema das *formas ideológicas de legitimação*. Porém, e com isso eu concordo, o modelo totalizante de uma crítica da ideologia aos moldes daquela feita por Marx não pode ser reabilitado. Será preciso deflacionar em muito a ideia de ideologia, falando, junto com Habermas, em “funções ideológicas” que serão explicadas dentro do seu quadro teórico estabelecido da pragmática-formal (cf. BOHMAN, 1986, 2000). É esse caminho, que retira o holismo das imagens de mundo e das consciências, como ainda era o caso do paradigma da ideologia, e passa a ser articulado a partir das estruturas do mundo da vida racionalizado que será o esforço de reconstrução interna desse primeiro movimento, já que

a precedência clássica da teoria sobre a prática não podia mais resistir às dependências mútuas que emergiam cada vez mais claramente. A incorporação de realizações teóricas nos contextos práticos de sua gênese e emprego deu origem a uma consciência da relevância dos contextos cotidianos de ação e comunicação. Esses contextos atingem um status filosófico, por exemplo, no conceito de pano de fundo do mundo da vida. (HABERMAS, 1992, p. 34)

Dessa forma, os dois objetivos que foram elencados podem se ligar aos impulsos pragmáticos discutidos no último capítulo. Se Habermas recepciona o pragmatismo estadunidense como um ancoramento da razão nas práticas intersubjetivas que se condensam em formas institucionais, culturais e de socialização, as ambições fundamentalistas da teoria deixam de vigorar e ao migrar ao paradigma da reconstrução das intuições básicas que agentes socializados recorrem de forma tácita, muda-se o sentido de conhecimento, tomado enquanto uma “tentativa de descobrir traços da razão socialmente incorporada em processos históricos de aprendizagem com os instrumentos analíticos da pragmática formal” (HABERMAS, 2020b, p. 20). Em resumo: “os conceitos recebidos da filosofia da reflexão *são transformados* em liberdade comunicativa, conhecimento intersubjetivo e individuação pela socialização.” (HABERMAS, 1992, p. 208, grifo no original)

Ao relegar uma teoria do progresso que se apega à filosofia da história em prol de uma concepção de processos de aprendizado que se sedimentam na diferenciação das estruturas simbólicas do mundo da vida, Habermas recoloca a ambição de uma filosofia que ainda pretende algum tipo de sistematicidade sob os trilhos de uma “consciência falibilista”, que vai se fiar nos avanços empiricamente constatáveis (e contestáveis) das ciências e da técnica, da moral e do direito e da arte e da crítica da arte “a fim de contribuir com algo de útil em toda

parte onde se trata de fundamentos presuntivamente universais do conhecimento, da fala e da ação.” (HABERMAS, 1992, p. 319)

3.1 O DESENVOLVIMENTO INTERNO DA TEORIA HABERMASIANA

Feita a exposição dos motivos, é hora de demonstrar o desenvolvimento que os sustentam. Mas antes, um esclarecimento. A divisão da exposição da teoria habermasiana entre a libertação da filosofia da consciência por meio da incorporação das ideias de mundo da vida e de esfera pública (e privada, por consequência) – o capítulo presente – e a elaboração de uma teoria da sociedade em dois níveis que busca explicar a dinâmica de relação entre integração social e integração sistêmica, só pode ser apresentada de forma assim estanque com fins explicativos. Elas, de forma alguma, representam elaborações disruptivas internas à teoria habermasiana, momentos díspares no pensamento do autor que, em última instância, como é muitas vezes comum na reconstrução do pensamento de filósofos, levaria a interpretação de um Habermas fragmentário, um jovem Habermas que se distanciaria teoricamente de um Habermas maduro e assim por diante. Muito pelo contrário. Procedo de forma cronológica e enfatizando de forma diferenciada os dois desenvolvimentos para reforçar que os pontos de ajuste teóricos são dados não por motivos fortuitos. Antes, como teórico social que é e sempre foi, são os diagnósticos de tempo presente que vão paulatinamente colocando problemas teóricos que levam Habermas a readequar as armas analíticas com as quais mira a apreensão crítica das disputas e questões que se colocam para a sociedade em que vive e exerce a crítica, a sociedade moderna capitalista.

Isso sugere uma chave de interpretação do “modelo crítico”⁷ habermasiano *in toto*: uma teoria da sociedade deve ser avaliada pela plausibilidade de seu diagnóstico sobre as forças estruturais que condicionam a ação tanto dos agentes quanto das próprias relações entre os diferentes sistemas sociais. Isto é, deve provar sua valia em articular de uma forma crítica, mas

⁷ Utilizo a expressão de Marcos Nobre (2008, p. 18) no sentido de situar Habermas como um teórico que se insere dentro da tradição da Teoria Crítica no que há de referência a uma matriz teórica comum, ainda que operando com diferentes disciplinas organizadoras e perspectivas de imanência e de ancoramento normativo da emancipação: “Esses princípios norteadores da Teoria Crítica não são introduzidos “de fora” pelo teórico, são princípios inscritos na realidade presente das relações sociais. É esse ponto de vista que permite identificar as tendências estruturais do desenvolvimento histórico e seus arranjos concretos da perspectiva das *potencialidades* e dos *obstáculos* à emancipação. Esses dois princípios fundamentais da Teoria Crítica, herdados de Marx, ao mesmo tempo em que caracterizam o campo crítico, demarcam negativamente esse campo, já que excluem dele tanto os teóricos “utópicos” como também aqueles que pretendem ser possível simplesmente “descrever o funcionamento” da produção capitalista, sem considerar que essa atitude já implica um posicionamento determinado em favor da dominação existente.”

não derrotista, a relação entre indivíduo e sociedade, entre agência e estrutura. Com isso, acredito que a teoria da sociedade de Habermas só estaria superada caso seu diagnóstico da colonização sistêmica do mundo da vida não servisse mais para explicar os fenômenos de crise inerentes às sociedades capitalistas modernas, mas não só isso. Ela precisa igualmente articular as possibilidades de contenção dessa dinâmica dentro do quadro oferecido pela própria teoria. É precisamente por isso que ela também deve ser julgada pela capacidade intrínseca, mesmo que ameaçada e diminuída, dos agentes sociais conservarem algum grau de autonomia que permita não os enxergar como “joguetes do destino”, mas como seres humanos que ainda conservem algo de sua espontaneidade. Entendo que restariam duas possibilidades de refutar a teoria da sociedade habermasiana: defender que a tese da colonização do mundo da vida pelos sistemas não explica mais a dinâmica social em que estamos embrenhados, ou que o próprio mundo da vida como espaço da normatividade social tornara-se uma fonte completamente mirrada para a constituição simbólica dos indivíduos dessa sociedade. No primeiro caso, haveria uma falha na explicação estrutural, no segundo, um completo esgotamento de qualquer possibilidade crítica. Este capítulo e o próximo defendem que isso não se verifica. Assim sendo, começo pela possibilidade imanente da crítica, que se no princípio era o verbo, na teoria social de Habermas é o mundo da vida.

É por querer enfatizar esse ajuste entre diagnóstico e teoria que, nas três seções que seguem, colocarei em evidência os fenômenos sociais de monta dos períodos, os diagnósticos que Habermas faz desses movimentos e suas tratativas teóricas que visaram, ontem e hoje, vislumbrar os potenciais emancipatórios que se permitiam apreender dessa análise. Essas evidências serão recortadas por aqueles objetivos declarados por Habermas (2015, p. 247) na superação dos *déficits* constatados por ele na tradição da Teoria Crítica, a saber: quanto “aos fundamentos normativos”, ao “conceito de verdade e relação com as ciências” e a “subestimação das tradições ligadas ao Estado democrático de direito”. São essas debilidades que serão enfrentadas pela introdução da categoria de esfera pública e de mundo da vida e que o levam a “clarificar os compromissos epistemológicos e normativos de uma teoria crítica da sociedade, bem como a abandonar a noção de ideologia, que parece muito carregada pelos problemas metodológicos que afligem o marxismo e a primeira geração da Escola de Frankfurt.” (CELIKATES, 2020, p. 185).

3.1.1 Década de 50 e 60 – Crítica da ideologia em dois momentos

A recuperação histórica começa com uma ausência. Como se sabe, Habermas inicia sua trajetória intelectual em 1949 na Universidade de Bonn, onde conclui seu doutorado no ano de 1954 com tese intitulada “*O absoluto e a história: sobre a ambivalência no pensamento de Schelling*”. Concluída a formação, atua por dois como jornalista *freelancer* até integrar-se como assistente de pesquisa de Adorno no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, onde permanece até 1959. Nesse período, entre 1955 e 1957, recebeu um financiamento de pesquisa da *Deutsche Forschungsgemeinschaft* para um projeto sobre o conceito de ideologia. Os resultados desse período de estudos, no qual Habermas tratou extensivamente a teoria de Marx e o marxismo, nunca foram publicados de forma integral, embora elementos tenham aparecido em vários artigos subsequentes. (MÜLLER-DOOHM, 2016, p. 92). A ausência dos anos de formação será então perseguida a partir desses elementos que podem ser discernidos em seu pensamento nos anos 60.

Leonardo da Hora Pereira (2015, p. 209-210) salienta como desde os primeiros estudos de Habermas sobre os estudantes universitários, instaura-se uma tensão entre democracia e capitalismo que iria costurar toda sua obra vindoura. Desde então se observa um distanciamento da possibilidade de uma leitura ortodoxa da relação entre as forças de produção, dadas pelo capitalismo, e as condições institucionais em sentido mais amplo, dadas mormente pelo Estado, já que a passagem da fase do capitalismo liberal para o capitalismo tardio colocaria sob “o controle democrático do Estado, e não mais pela revolução, a supressão da dominação de classe e a apropriação privada dos meios de produção” (HABERMAS *et. al.* 1961, *apud* HORA PEREIRA (2015, p. 209). Essa assimilação do crescente papel de mediação do Estado no capitalismo tardio também compreende o ganho de importância do papel da democracia na construção de um Estado Social (HORA PEREIRA, 2015, p. 199), interpretado enquanto uma condução reflexiva da política em relação à economia e institucionalizada no ordenamento do Estado constitucional.

Contudo, a capacidade prática desse processo reflexivo não era tomada ingenuamente por Habermas. Já no contexto de sua reflexão sobre os potenciais de revolta expressos no movimento estudantil dos anos 60, o que se colocava explicitamente era o paradoxo de um sistema de acumulação que se regenerava parasitando o Estado e que, por sua vez, acolhia os conflitos originados no sistema econômico, isto é, a luta entre as classes. É assim que antagonismo social se politiza, mas de maneira latente. Tem-se, então, duas formas de

entendermos a tese da politização das relações de classe como consequência política da intervenção do Estado: a primeira, empírica, constata uma mudança no diagnóstico do tempo presente a partir dos fenômenos de estabilização dos elementos autodestrutivos do capitalismo, da incorporação do proletariado ao sistema e da despolitização das massas da primeira metade do século XX (NOBRE, 2004, p. 35-37). No que é há de sistemicamente estrutural, ou seja, na mudança de um capitalismo concorrencial para uma forma monopolista, a salvação da acumulação deu-se pela assunção de tarefas por parte do Estado não só de constituição e complementação do setor econômico, mas também por meio de políticas de substituição e compensação, sobretudo após a Segunda Guerra, durante os “trinta anos gloriosos do capitalismo“. Agora, é suficiente tomá-las como mudanças objetivas e profundas que alteram estruturalmente as condições de legitimação da ordem social do capitalismo tardio.

São dessas constatações empíricas que se parte para entender o segundo aspecto que a intervenção do Estado sucinta normativamente. Se a dinâmica de reprodução material, mesmo que transformada, ainda é dada por um impulso capitalista, a política torna-se o espaço da disputa entre capital e trabalho, deslocando o momento da tomada de consciência de uma classe “em si e para si mesma”, para um processo de formação pública da vontade que se organiza segundo o Estado burguês, uma vez que “a organização da ação deve ser diferenciada desse processo de esclarecimento” (HABERMAS, 2011, p. 70). Os conflitos que, assim como antes, surgiam de relações de classe apresentam-se sob um novo aspecto:

Com o recuo do antagonismo de classe aberto, a contradição alterou sua figura: ela aparece agora como uma despolitização das massas via politização progressiva da sociedade enquanto tal. Na medida em que a separação entre Estado e sociedade desaparece e o poder social se torna imediatamente político, cresce objetivamente a antiga desproporção entre a igualdade assegurada juridicamente e a desigualdade real na distribuição das oportunidades de participação política ativa. (HABERMAS, 1961, p. 34 *apud* HORA PEREIRA, 2015, p. 206)

A transformação da dominação baseada no livre contrato entre os proprietários e não-proprietários - juridicamente instituída e exposta como contradição - para a dominação legalmente instituída pelas legitimações aceitas por uma ampla massa de cidadãos, que se encontram paradoxalmente despolitizados em torno de uma esfera pública mantida em baixa intensidade crítica, altera também o sentido de ideologia. Ela não se apresenta mais como uma lógica que se desconhece e que funciona como um encobrimento das relações de produções sob a forma da troca justa entre mercadorias. No capitalismo tardio, com a absorção pelo Estado do ônus explosivo da luta de classes, o conflito fundamental gira no âmbito da contradição interna

geradora de crises do capitalismo, mas ela é administrativamente adiada pela ação estatal, que ao mesmo tempo que garante as condições para a perpetuação da lógica acumulativa da economia, também se imiscui de forma objetiva na esfera privada por meio de políticas de compensação, fazendo do cidadão, um cliente da burocracia estatal. (HORA PEREIRA, 2015, p. 205)

Esse quadro ampliado da dominação política no capitalismo tardio é o que, para Habermas, vai tornar estrategicamente necessária uma superação da teoria ortodoxa das crises, posta empiricamente em questão pelos aumentos de complexificação de organização da sociedade em termos de burocracia, de sua complexidade produtiva e de objetivação em termos de técnica e ciência. Mas a teoria da revolução que se colocava a partir da teoria da mais-valia também é chamada a se explicar perante o crescente processo de apaziguamento das tensões sociais por meio de uma opinião pública mantida em circuito restrito e controlado que em vez de revolta, gera adesão.

A aquiescência das classes trabalhadoras se entende a partir da dinâmica de neutralização do conflito por parte do Estado burguês, que alia a autonomização da administração enquanto técnica e do distanciamento dos partidos e das associações de suas bases sociais em circuitos fechados de tomada de decisão, bloqueando o acesso das massas aos processos de formulação política e alimentando a dependência tecnocrática entre a administração e os representantes de associações de interesses particulares. A despolitização das massas pela via do ressecamento participativo da esfera pública mostra-se um processo que resulta da formação específica do capitalismo organizado que acaba por gerar a manutenção incontestada e controlada em níveis tépidos das tensões sociais.

O diagnóstico do paradoxo instaurado pelo Estado burguês, ao não deixar fluir o poder comunicativo represado em uma esfera pública - mantida despoliticada passivamente e compensada ativamente por renda e tempo de lazer - é grosso modo, o mesmo quadro em que se apoiará “*Mudança Estrutural da Esfera Pública*”, publicada em 1962, e que se colocará como uma oclusão da distinção entre a esfera privada e pública pelos processos de “estatização da sociedade” e de “socialização neocorporativista do Estado”. (WERLE, 2014, p.30).

Esse diagnóstico comum é afirmado por Habermas em uma nova introdução de 1971 do livro “*Teoria e Práxis*”, originalmente publicado em 1963:

Em minha introdução a *Student und Politik* [Estudante e política] e na investigação sobre a *Mudança estrutural da esfera pública*, analisei a conexão histórica do desenvolvimento capitalista com a ascensão e a queda da esfera pública liberal. De um lado, a ficção de uma formação discursiva da vontade capaz de dissolver a dominação foi efetivamente institucionalizada pela primeira vez no sistema político

do Estado de direito burguês; de outro, mostra-se a incompatibilidade dos imperativos do sistema da economia capitalista com as exigências de um processo democrático de formação da vontade. (HABERMAS, 2011, p. 29)

Partindo dessa autoavaliação, ressalto dois pontos: o primeiro, que a perspectiva histórica de “*Mudança Estrutural da Esfera Pública*” ainda se mantinha nos limites de uma crítica da ideologia, já que o procedimento metodológico adotado buscava desvelar a “ficção” criada pela abertura à crítica do poder pela opinião pública esclarecida que, no entanto, era já negada pelas condições materiais colocadas pela ascensão do capitalismo, sobretudo pelo avanço da indústria cultural. Com isso, a ideologia aqui tem um sentido clássico - senão pejorativo - de uma promessa não-cumprida. Além disso, pode se cogitar um paralelismo que, tomando o surgimento da esfera pública liberal, historicamente localizada na França, Inglaterra e Alemanha dos séculos XVII ao XVIII (e sua franca decadência à partir do século XX), representa uma mudança de fundo que será melhor tratada nas obras posteriores habermasianas sob o ponto de vista da transição do capitalismo liberal para o capitalismo tardio, sobretudo à partir da incorporação do pensamento de Max Weber em “*Técnica e ciência como “ideologia”*”, de 1968, que parece progressivamente sofrer uma “adequação” em sua leitura.

Se em seus primeiros trabalhos, Habermas (2014, p. 481) deixava-se guiar mais pelo diagnóstico weberiano de uma “racionalização do poder social e político” que ocorria unilateralmente pelo alargamento da razão instrumental sob as formas da organização prática e política – enfatizando, portanto, a tese weberiana da “perda de liberdade” -, gradativamente será incorporada também a dimensão weberiana da racionalização cultural em domínios específicos dos sistemas de saber – tomando dianteira a tese da “perda de sentido”. Essa afirmação parece excessiva posto que desde a primeira geração de teóricos críticos, o marxismo-weberiano era apresentado como uma crítica da modernidade que colocava o “paradoxo da racionalização” (SCHLUCHTER, 1984) enquanto uma ligação estreita entre as duas teses. O que enfatizo aqui é outro aspecto: Habermas vai, ao longo de seu percurso, enfatizar sociologicamente as diferenciações entre modernização social e cultural, que seguem ligadas, evidentemente, mas que assumem dinâmicas internas próprias. Isto é, “apesar de Habermas rejeitar o diagnóstico pessimista de Weber, ele aceita sua representação da racionalização como um processo de diferenciação cultural e social. (INGRAM, 2010, p. 317). Esse processo terá sua forma acabada na “*Teoria da Ação Comunicativa*”, de 1981.

Por agora, ainda é o caso de indicar os sentidos dessa readequação. Para isso, sugiro uma outra perspectiva, que enfatiza a decadência da cultura burguesa em sua função

legitimadora e de espécie de reserva motivacional das sociedades capitalistas modernas. Como meio de legitimação, a cultura burguesa justifica a relação de exploração analisada por Marx na forma de uma troca de excedentes entre entes privados, chancelada como direito positivo-burguês em sua formatação subjetiva (a teoria moderna da lei natural). Essa justificativa perde sua plausibilidade, e esse aspecto já foi mencionado, com a intervenção estatal que atua justamente para debelar os fenômenos de crise que surgem no interior dessa relação entre indivíduos atomizados, como reivindicava-se no capitalismo liberal. O ocaso dos valores burgueses, marcado pela transmutação “de um público que discute a cultura para um público que consome a cultura” (HABERMAS, 2014, p. 359), estava muito influenciado pelo diagnóstico pessimista de Adorno, como se percebe pelas inúmeras referências a uma “cultura de integração” no livro de 1962. Com a recepção sociológica de Weber, isto é, com uma maior ênfase no processo de “desencantamento das imagens míticas de mundo”, Habermas passa a defender uma diferenciação cultural mais sofisticada, que a partir da racionalização da economia e da burocracia, possibilitam que a “dissolução das figuras de pensamento religiosas, cosmológicas e metafísicas” permitam uma constatação de processos de aprendizagem nas dimensões do pensamento objetificante, das intuições práticas e morais e da expressividade estética (HABERMAS, 1984, p. 68). É, portanto, a constatável racionalização cultural da sociedade que constituirá mais um motivo para que Habermas abandone o modelo de crítica da ideologia, um esquema que só se mantinha crível em uma conjuntura histórica onde economia e Estado ainda se separavam da sociedade, e essa, por sua vez, também permitia-se entender como todo, a saber, como uma formação social em grau menor de diferenciação entre a integração sistêmica e social.

Com isso, finalmente atingimos o entendimento habermasiano de ideologia que cobre essa fase. Habermas localiza a “época das ideologias” como um momento tipicamente burguês, marcado pelos traços de uma filosofia da história que já foi tratada neste trabalho com a discussão de Koselleck. Esses movimentos burgueses do século XVIII, com a Revolução Francesa como referencial, constituíam pra Habermas (1987, p. 353) ideologias de primeira ordem e, em sentido específico, a ideologia burguesa clássica que abriu o mundo moderno ao abolir a diferenciação entre o divino e o profano. Esse processo de secularização, com seu potencial reflexivo que não pode mais ser contido pela força das tradições, atingiu também as possibilidades de formação de imagens de mundo totalizantes. As ideologias de segunda ordem, que vigoraram a partir do século XIX, surgem como respostas aos estados de desconcertação típicos do mundo moderno, que não pode mais buscar guarida nas reservas culturais não-

problematizáveis, mantidas intactas em suas tradições próprias. Para além das diferenças, ambas ainda apresentam a “*forma* de interpretações globais do todo”. (*ibidem*, p. 354). No entanto, com a racionalização do mundo da vida diferenciado em suas bases de validade, as formas de entendimento modernas tornaram-se transparentes ao ponto que as práticas comunicativas cotidianas não podem mais ser encobertas por distorções de carácter ideológico. Desse modo, o próprio impulso crítico da ideologia burguesa seminal solapa suas condições de aceitabilidade para uma consciência moderna.

Entretanto, Habermas (1988a, p. 22) situa esse desencantamento atingindo apenas a classe burguesa, e mesmo nela, nunca realizado de forma completa, já que a moralidade estratégico-utilitária se alimentava da compatibilidade com a ética protestante ou formalista na dimensão privada. Ou seja, o capitalismo nunca foi capaz de produzir sua própria ideologia, e por isso depende de “parasitar” resquícios de visões de mundo e formas culturais tradicionais pré-capitalistas, como os recursos religiosos, a orientação vocacional-familiar (nas classes médias) e o fatalismo (nas classes empobrecidas). (*idem*, p. 76-77). Nullmeier (2017, p. 316) também sublinha esse aspecto “parasitário” do capitalismo sob as formas motivacionais, evidenciando que nunca houve uma “ideologia burguesa pura”, como, aliás, sempre pareceu a intenção por trás de Weber apontar uma “afinidade eletiva” entre ética protestante e capitalismo – e não uma relação causal

Disso fica evidente que a concepção habermasiana de ideologia “é mais concernente com uma [interpretação] substantiva e histórica do que uma teoria sistemática da ideologia” (BOHMAN, 1986, p. 331). É especificamente essa perspectiva histórica que possibilitará uma avaliação sobre a possibilidade de reversão da tese do “fim da ideologia” com a justificação ideológica neoliberal, como se enfrentará na seção 4.1.3 ao substituir essa compreensão historicista por uma mais adequada à pragmática formal.

Mas isso não retoma o fio genealógico que foi construindo ao longo dessa seção. Isso porque, ainda nos 60, apesar de constatada a obsolescência da ideologia em um sentido clássico, Habermas continua a empregar a categoria para diagnosticar o capitalismo administrado. E o faz de forma condicionada, destacada até tipograficamente por aspas. Qual é o tipo de ideologia que guarda, então, a consciência tecnocrática? Esse segundo aspecto definitivo para o capitalismo tardio, em que “técnica e ciência se transformam na primeira força produtiva que escapa às condições de aplicação da *teoria do valor trabalho* de Marx” (HABERMAS, 2014b, p. 108, *italico no original*), acaba por modificar também o quadro institucional da sociedade, que incorpora os progressos técnico e científicos como “cientificização da técnica”. Isto é, em

uma reprodução material que depende cada vez mais da técnica, e não mais apenas do trabalho, a consciência tecnocrática resulta do acúmulo de aprendizados nos subsistemas de ação racional com respeito a fins, acúmulo, no entanto, disfuncional. A disfuncionalidade se ampara em uma forma própria de legitimação da dominação ao passo que essas legitimações “tornam-se criticáveis mediante critérios da racionalidade típica das relações meio-fins; informações provenientes do âmbito dos saberes tecnicamente utilizáveis se infiltram de modo concorrente na tradição e forçam uma reconstrução das interpretações tradicionais de mundo.” (HABERMAS, 2014, p. 121). É por isso mesmo que ela já não é mais uma simples ideologia.

Seguindo Habermas na diferenciação entre a nova e a velha ideologia, Repa (2008, p. 53-54) assim a descreve: em primeiro lugar, a ideologia tecnocrática é menos ideológica pois, como dito, não opera mais como um véu que encobriria as relações sociais. Ela é, portanto, menos “opaca”. Mas por ser menos ideológica nesse sentido, ela opera impedindo desde antes a possibilidade da reflexão. É isso que havia já na posição habermasiana na disputa sobre o positivismo do começo da década, e que agora retorna ambiciosamente como uma teoria do conhecimento – “denegar a reflexão, isso é o positivismo.” (HABERMAS, 2014c). Ela não promete nada, é esvaziada praticamente. Como dito, isso já apareceu anteriormente como um esfacelamento da esfera pública crítica. Ela é negativa no sentido de apolítica, já que as compensações são dadas em dinheiro e tempo livre, neutras em relação ao seu emprego, e mediatamente à justificação tecnocrática da exclusão de questões políticas. Ela é “ressequida normativamente” – e assim fica evidente o passo adiante que será dado por uma teoria da sociedade em dois níveis⁸. Isso, por sua vez, faz com que o próprio objeto se *inviabilizasse* para a fundamentação da crítica, posto que enquanto *função ideológica negativa*, ela não apresenta mais verdade, mas só desvio. Em suma, ela não é apenas falsa consciência, mas ainda mais contraditoriamente, “a falsa consciência de uma práxis correta.”

Até aqui não lidei diretamente com “*Conhecimento e interesse*” de 1968 (2014c), que surge como sua palestra inaugural em Frankfurt, proferida em 1965 sob esse mesmo título. A densidade filosófica do livro em sua tentativa de fundamentar uma teoria da sociedade pela via da teoria do conhecimento, uma espécie de epistemologia autocrítica e crítica, acaba por comprar problemas aporéticos que, como mencionado, Habermas tributará a uma confusão

⁸ Não à toa, é em “*Técnica e ciência como “ideologia”*” e “*Some conditions for revolutionizing late capitalism*” (1968, p. 38) são feitas as primeiras menções dos bens de compensação dinheiro e lazer (oriundos da relação entre economia e direito privado) como meios de uso-neutro. Contudo, a justificação tecnocrática ainda não havia se autonomizado em seu todo, restando como uma forma indireta de exclusão das questões práticas.

entre crítica e reflexão fundidas na ideia de “autorreflexão”, típica herança do idealismo alemão e que incorreria nos conhecidos problemas da filosofia da consciência, como combatido definitivamente em *“O discurso filosófico da modernidade”*, de 1985.

Os problemas do projeto ali esboçado giram em torno da ligação epistemologicamente forte entre as ciências naturais e humanas e os interesses cognitivos constitutivos da espécie que elas representariam: o interesse técnico se alicerça no controle da natureza, o interesse prático, na inclinação a formar e estabelecer relações sociais recíprocas. O salto mais especulativo é dado pela adição de um terceiro interesse, o emancipatório, que se fundamentaria na superação e abolição da repressão, seja ela individual, esteja ela presente na sociedade. Os meios críticos modelados cientificamente para a superação seriam, portanto, a psicanálise e a crítica da ideologia marxista. Como o expediente de uma teoria que tenha o horizonte da emancipação social a partir de uma análise crítica dos interesses mais fundamentais da espécie humana assume contornos idealistas incorrigíveis, esse projeto foi enfaticamente criticado e abandonado enquanto tal por Habermas. Isso não quer dizer que algumas suas intenções e intuições tenham sido simplesmente abandonadas. O propósito de uma Teoria Crítica da Sociedade que se orienta para a emancipação e a distinção entre trabalho e interação se mantiveram presentes, mas foram operadas por outros meios menos unificadores e totalizantes.

A herança do conceito uno de reflexão leva ao esclarecimento de Habermas (2014c, p. 502-503, grifos no original) que “desses falsos encaminhamentos, explica-se porque na época a crítica da ideologia se me apresentava como o novo padrão de uma teoria crítica da sociedade”. Falta em *“Conhecimento e Interesse”* – e em sua crítica da ideologia social e individual psicanalítica - uma explicação mais exata do critério pelo qual se pode criticar uma “falsa consciência” e uma tratativa que levasse em conta justamente a opacidade específica das novas formas de ideologia em relação às velhas ideologias do “encobrimento”.

Ainda que falte um critério específico para criticar a ideologia burguesa, não se pode dizer que esse motivo ficou relegado à margem do pensamento habermasiano do período. Se o fundamento analítico pelo modelo da crítica da ideologia cai por terra como pretendida em *“Conhecimento e Interesse”*, ela permanece em *“Técnica e Ciência como Ideologia”*, mas agora já no quadro de uma teoria social, isso é, de suas funções ideológicas para o quadro de legitimação social e funcional que, como dito, se consolida nas perspectivas da interação e do trabalho. Esse é um efeito de Weber e de sua racionalização autônoma das esferas de valor no pensamento habermasiano, que se coloca como uma complexificação dos quadros categoriais da própria teoria social. Mas se antes foi dito que essa incorporação se dava em um primeiro

momento mediada pela leitura da primeira geração frankfurtiana da tese da perda de liberdade de Weber, o rearranjo entre base material da sociedade e o quadro normativo institucional toma frente, abrindo a possibilidade de uma análise sociologicamente informada pelas diferentes lógicas que operam em cada um desses âmbitos de integração social.

Com isso, o contínuo temático que já é apresentado pela passagem para o capitalismo administrado em “*Mudança Estrutural da Esfera Pública*” permanece sendo aquele da “estatização da sociedade” e de “socialização neocorporativista do Estado”. A ideologia, em última instância, não se mostra como uma *grande narrativa* unificada, sendo sua última figura aquela da cultura burguesa que deu as bases motivacionais – que agora já aparecem como limites – para o desenvolvimento do capitalismo em sua fase liberal justamente solapando as bases burguesas daquela fase do capitalismo, formada por uma família patriarcal voltada para a intimidade e por um público que lê e discute mediante razões. A indústria cultural (de “*Mudança Estrutural da Esfera Pública*”) assume funções ideológicas e reprograma a mentalidade para a tecnocracia (de “*Técnica e Ciência como Ideologia*”), agora na chave da dissolução entre problemas práticos e técnicos. Pode-se entender melhor esse desenvolvimento se analisarmos onde Habermas depositava suas perspectivas emancipatórias à época, a saber, na luta dos estudantes que se insurgiam no final da década especificamente contra a “ideologia do desempenho” trazida à tona pela contaminação das esferas de reprodução cultural pela lógica tecnocrática dos sistemas de reprodução social. Sua luta, portanto, era por aquilo que desde o começo de seus escritos o preocupa, a possibilidade de repolitização crítica da esfera pública como meio de contrabalancear as tendências unilaterais de racionalização social, e, enfaticamente, por denunciar a substituição da ideologia em sentido clássico por sua face individualista levada a diante pelas formas privadas de compensação do capitalismo estatalmente administrado, que, em virtude da centralidade do papel do Estado nas tarefas de organização social, deveriam perder sua validade. Ou como afirmou Habermas (1968, p. 41) no período: “Sou de opinião que o problema que aumentará de importância é o da erosão estruturalmente condicionada da ideologia da sociedade do desempenho [individual]”. O que hoje comumente chamamos de uma ideologia meritocrática, e que graça como uma forma de legitimação na esfera pública atual, era uma promessa esvaziada que Habermas via como caduca na passagem da década de 60 para a década de 70. Essa aposta, evidentemente, não se confirmou. Isso posto, para além das revisões dos motivos filosóficos que informaram as reformulações habermasianas, elas correm sempre junto ao esfacelamento de uma análise

concretista dos potenciais de grupos sociais determinados em pautar a força transformadora da sociedade por seus próprios meios.

São esses os motivos da “transformação da filosofia” habermasiana que Luiz Repa reconstrói detidamente e que foram tomados como orientação. Mantendo a intenção de reformular a Teoria Crítica sem cair nos velhos problemas de fundamentação, faz-se necessário requalificar suas pretensões cognitivas por outro meio que não se prostre perante uma postura pessimista face as manifestações imperiosas da “desrazão” e da dominação. Isto é, ela precisará ir ainda mais fundo em suas pretensões de afirmar a possibilidade de explicitação das dimensões de autonomia incorporada nas próprias práticas sociais. A próxima seção lida com o estágio intermediário entre esses primeiros movimentos de crítica da ideologia e com os resultados da conhecida “virada linguística” na obra de Habermas. Antes de apresentar a concepção complexa de racionalidade que se tomará sua forma acabada nos anos 80, enfrenta-se mais um ajuste de contas com a teoria marxista. Agora, definitivamente, a categoria da ideologia é substituída “pelo conceito de “legitimação” como núcleo conceitual de uma teoria da crise que visa desmontar os pressupostos do pensamento marxista ortodoxo.” (NULLMEIER, 2017, p. 307)

3.1.2 Década de 70 – Teoria das crises e a busca por um procedimento de universalização

Se a reconstituição do percurso de Habermas até aqui faz sentido, cabe avaliar as novas rodadas de enfrentamento com o marxismo que perpassaram toda década de 70. Como se mostrou, não se trata de uma disjunção com suas intenções que eram bem definidas desde os trabalhos anteriores, já que os pontos centrais da crítica permanecem aqueles elencados em “*Teoria e Práxis*” e, de forma programática, em “*Técnica e Ciência como Ideologia*”. Tanto que “*Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*” (1988a) e “*Para a reconstrução do materialismo histórico*” (2016) se prestam a uma tentativa de reformular tanto a teoria das crises quanto a própria permanência do materialismo histórico de forma não-dogmática. Por isso mesmo, não é o caso de uma “restauração”, tampouco de uma “renovação”, mas sim de uma reconstrução do marxismo enquanto uma “teoria da evolução social” (HABERMAS, 2016, p. 25-26). Se muito do debate causado deu-se em função de quão longe fora essa reconstrução,

isto é, o que ainda resta de Marx no pensamento de Habermas, não é a questão que me interessa⁹. Nesta seção, o objetivo central é tão somente indicar como a teoria das crises se apresenta enquanto projeto que pretende readequar a interpretação ortodoxa marxiana entre forças de produção e relações de produção adicionando um caráter autônomo ao quadro institucional da sociedade, dando uma dimensão específica para as instituições sociais e para a política. Esse projeto é adotado por meio de uma adoção do funcionalismo sistêmico na análise das relações de dependência das diferentes esferas sociais. As dinâmicas de desenvolvimento - que, no entanto, operam informadas pela incorporação dos ganhos institucionais do direito e das estruturas normativas da sociedade, bem como a própria evolução interna da dimensão simbólica que avança nos processos de socialização por individuação – a lógica do desenvolvimento. Esse arranjo entre uma dimensão sistêmica e uma dimensão institucional é articulado, ao longo dos anos 70, pela chave da legitimação, que em uma primeira definição “significa que uma ordem política é digna de reconhecimento” (HABERMAS, 2016, p. 380). Como já vimos que o capitalismo tardio é uma ordem política, a questão é perscrutar como os problemas que surgem das dinâmicas contraditórias da reprodução material levariam às crises na reprodução social.

Mas falta nessa ordem de exposição um importante desenvolvimento de seu pensamento. Como salienta Habermas (*idem*, p. 26), os trabalhos dispostos em “*Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*” não “remetem por acaso a um período em que elaborei uma teoria da ação comunicativa”. Esse período, na recensão crítica do próprio autor (HABERMAS, 2018, p. 63), é marcado de maneira definitiva pelas leituras realizadas em 1971 na *Christian Gauss Lectures*, mas algumas tentativas não-sistemáticas já aparecem nas partes III e IV de “*Sobre a lógica das ciências sociais*” (1988b) e na interpretação comunicativa da psicanálise freudiana apresentada em “*Conhecimento e Interesse*” (2014c). Todavia, sua teoria da comunicação só será tematizada na próxima seção que encerra este capítulo.

Isso não significa que ela esteja ausente nas obras que tomo como referência durante esse período. Habermas enfatiza que os prolegômenos de uma teoria da comunicação aparecem em sua reconstrução do materialismo histórico pelo “caminho que as teorias evolutivas das

⁹ Como já mencionei na introdução, a enorme coleção de comentários ao pensamento habermasiano permite que algumas questões, que por definição filosófica não se esgotam, possam ser apenas indicadas por tratamentos bem mais competentes e completos. Para a discussão sobre o marxismo, “Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação” (2013) de Rúrion Soares Melo e “A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas: história, sistematização, crítica e uma proposta de reconstrução” (2021) de José Ivan Rodrigues de Souza Filho são dois destes casos.

ciências sociais trilham ao seguir os programas de investigação sugeridos por Freud, Mead, Piaget e Chomsky” (HABERMAS, 2016, p. 27) e que “a crença em sua legitimidade [dos sistemas políticos] tem um mesmo núcleo moral que pode ser encontrado no modo de validade de qualquer norma social vinculativa” (HABERMAS, 2018, p. 98). Sendo assim, o sentido amplo da lida de Habermas com o materialismo histórico durante a década serve como uma inflexão crítica da teoria sistêmica pouco explicativa do ponto de vista genético de Niklas Luhmann, e hipostasiada sociologicamente em termos sistêmicos na versão de Talcott Parsons.

Como pode parecer, há uma miscelânea de autores e tradições teóricas de diferentes áreas do conhecimento que são mobilizados por Habermas a partir desse período. Na década de 60, apesar do tom histórico-sociológico da obra de 1962, do contato com Weber que já foi mencionado, além, claro, de sua atividade docente como titular da cadeira de filosofia e sociologia na Universidade de Frankfurt desde 1964, pode-se dizer que o núcleo de seu pensamento ainda se movia no terreno da filosofia. A mudança na carreira profissional com a saída de Frankfurt e a nomeação como diretor do *Instituto Max Planck* em 1971 dá um impulso para o abandono de uma Teoria Crítica que, de modo filosófico, ainda se baseava em uma teoria do conhecimento. O instituto, “voltado para a investigação empírica dos vários aspectos do mundo técnico e científico” (MÜLLER-DOOHM, 2016, p. 248), ofereceu uma oportunidade única para recuperar o programa de pesquisa interdisciplinar do programa original da Teoria Crítica da sociedade. Lá, sob a orientação de Habermas, sociólogos, psicólogos, juristas, economistas e filósofos trabalharam cooperativamente em torno das estratégias teóricas que permitiriam lidar com a questão de como recuperar a capacidade de ação política (e aqui entravam os motivos para o protesto ou para a apatia, por exemplo) em uma sociedade tecnocrática e prenhe de crises. Não é o caso de uma simples nota biográfica. O importante é atentar para o fato de que, se a formação e o *métier* de Habermas moram na filosofia, desde sempre sua preocupação foi alçar os motivos dos jovens hegelianos aos marcos e procedimentos de seu tempo; assim, para se pensar teoricamente a sociedade, esse pensamento teria que ser conduzido pelos meios da melhor teoria tradicional disponível e por um debate crítico com as constatações dessas teorias. O mote da pesquisa interdisciplinar da primeira geração de Frankfurt (sobretudo como aparecia nos escritos de Horkheimer da década de 30 e 40) teria que ser levado adiante por outra via.

Mas a novidade sob o ponto de vista da justificação política é que em “*Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*” há um passo firme de pensar, para além de Weber, a legitimação das sociedades não apenas de um ponto de vista empírico-descritivo, como aquelas

crenças que dispõem à obediência e que, em uma sociedade moderna, se dariam pelo consentimento frente a legalidade da administração burocrática, representado pelo direito formal na tipologia weberiana (WEBER, 1997, p. 173). Esse tipo de consentimento estaria no escopo de uma simples “estabilização das relações de força, mas conforme as normas passam a representar interesses generalizáveis, elas se baseiam em um *consenso racional* (ou poderia chegar a esse consenso se o discurso prático pudesse se instaurar)” (HABERMAS, 1988a, p. 111, grifo no original). Com isso, vai ficando evidente a tentativa habermasiana de ligar de uma forma mais convincente a legitimação da dominação política às suas possibilidades de justificação racional. Pode parecer pouco se temos em mente os objetivos de “*Mudança Estrutural da Esfera Pública*”, por exemplo. Mas há uma inovação sob a perspectiva daquele traço cognitivo das questões práticas que desde o início - do pensamento habermasiano e dessa tese – orientam a investigação, isto é, “que os valores e normas de acordo com que os motivos [dos agentes] são formados possuem uma relação imanente com a verdade” (*ibidem*, p. 95). E verdade aqui deve ser entendida como a possibilidade de uma solução cognitiva para os problemas prático-morais.

Existem, pois, elementos suficientes para afirmar que a tratativa habermasiana de uma crise de motivação não seria meramente uma falha no sistema de crenças, mas um desfalque mais profundo nos próprios fundamentos cognitivos da reprodução simbólica. Há uma relação entre problemas de integração sistêmica e incolumidade da integração social que só pode ser tematizada enquanto experiências fáticas de cidadãos democráticos, isto é, por meio da formação democrática da vontade. No entanto, é bem verdade que em “*Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*”, Habermas não faz da esfera pública uma categoria central. Nessa obra, a sua função seria a de direcionar atenção para áreas tópicas, sem, no entanto, explicitar o fluxo dessa atenção - ao menos não do ponto de vista de uma teoria da circulação do poder entre os diferentes sistemas sociais descritos (*ibidem*, p. 70). Também não há uma consideração detida sobre o estatuto que o mundo da vida ocuparia, estando ele apenas enunciado e ainda não explicado a partir de suas estruturas formadoras.

As razões que eclipsam essas duas categorias como conceitos centrais durante a década de 70 não são claras. Talvez ela possa ser atribuída à perspectiva mais funcionalista da época, bem como o seu caráter de um trabalho ainda em desenvolvimento e programático (sobretudo para o caso do mundo da vida). Nas duas principais obras do período, e especialmente em “*Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*”, Habermas é muito enfático ao demarcar que o que se apresentava ali eram hipóteses, teoremas e tendências de crise que operavam em

um nível muito abstrato, em uma tentativa de sintetizar um quadro exploratório entre os regras normativas reconstituíveis da sociedade e suas dinâmicas sociais efetivas, quer dizer, tentando apontar caminhos para uma explicação funcional (e, como já referido, “útil”) entre os marcos teóricos e a práxis social, um tema que sempre pautou seu acerto de contas com o materialismo histórico, e que fica muito explícito na nova introdução de 1971 de *“Teoria e Práxis”*. Isso porque “a verdade do funcionalismo historicamente orientado não é confirmada tecnicamente, mas apenas de forma prática na continuação bem-sucedida e realizada de um processo formativo.” (HABERMAS, 1988b, p. 189).

E talvez seja por essa opção pelo funcionalismo que Habermas ataque no mesmo período outro flanco que ficara apenas esboçado no livro de 1962: aquele que diz respeito aos ganhos evolucionários que são incorporados institucionalmente pelo direito moderno (McCARTHY, 2018, p. 328).

Porém, antes de falar de como o direito incorpora as dimensões de ganhos institucionais nos termos fortes de uma teoria da evolução social, é preciso esclarecer qual seria a concepção de evolução social que Habermas defende. Tarefa complicada, pois embora a teoria da evolução esteja sempre presente em seus escritos, ela só foi diretamente tematizada enquanto tal na terceira parte de *“Para a Reconstrução do Materialismo Histórico”*. Apesar de ser evidente que, sem ela, não haveria como colocar de pé a teoria da Modernidade que costura a *“Teoria da Ação Comunicativa”*, e tampouco dar plausibilidade para a reconstrução do complexo do direito moderno de *“Facticidade e validade”*, Habermas foi sempre reticente em tornar a abordar o tema de forma direta. Ainda assim, é possível esclarecer as linhas gerais da teoria da evolução de Habermas, principiando por uma distinção entre dinâmica do desenvolvimento e lógica do desenvolvimento que foi mencionada de forma superficial ao longo deste trabalho. Se em *“Técnica e Ciência como Ideologia”* já se falava em dois âmbitos de racionalização, um técnico, compreendendo as ações instrumentais e estratégicas, um segundo, normativo, abarcando o âmbito das comunicações e interações, em 1973 essa diferenciação entre dois âmbitos é um dos motivos que justifica a já mencionada adesão ao par conceitual sistema e mundo da vida:

Falamos de integração social em relação aos sistemas institucionais em que os sujeitos falantes e atuantes estão socialmente relacionados. Os sistemas sociais são vistos aqui como mundos da vida que são simbolicamente estruturados. Falamos de integração sistêmica tendo em vista os desempenhos específicos de controle [*steering*] de um sistema autorregulado. Os sistemas sociais são considerados aqui do ponto de vista de sua capacidade de manter seus limites e sua existência contínua, dominando a complexidade de um ambiente inconstante. Ambos os paradigmas, mundo da vida e

sistema, são importantes. O problema é demonstrar sua interconexão (HABERMAS, 1988a, p. 4).

A tentativa de demonstrar a interconexão entre os dois paradigmas é perseguida por meio de uma estratégia de análise histórica, mas que a retira de seus conteúdos narrativos (ou de simples acontecimentos) ao focar nos processos de aprendizagem sociais e individuais em esquemas sociais no sentido amplo, recorrendo especificamente a ideia de formação social marxiana, que pode, por sua vez, ser reconstruída em suas lógicas de reprodução – e não apenas em sua dinâmica histórica efetiva. Desse modo, “a mudança de foco em relação à dialética de Marx [entre forças de produção e relações de produção] fez ainda que Habermas reformulasse o conceito de modo de produção, tornando-o mais abstrato no conceito de princípio de organização.” (BANNWART, 2013, p. 70)

Uma formação social é definida por seu princípio de organização, entendido como as regulações normativas altamente abstratas que marcam e delimitam as possibilidades de aprendizado social. Os princípios de organização determinam: a) os mecanismos de aprendizado dos quais dependem as forças produtivas, b) o arco de interpretação dos códigos normativos que asseguram a identidade coletiva e individual e c) fixam as barreiras institucionais que limitam a expansão das capacidades de controle da dimensão sistêmica. Os princípios, por sua vez, definem a relação e constituição dos diferentes sistemas sociais de uma mesma ordem em outros três sentidos mais específicos. Primeiro, ele define a troca entre os sistemas sociais que se dá por meio da produção (a noção apropriação da natureza externa) e da socialização (a constituição da natureza interna). Segundo, a ordem dessas trocas implica que a mudança nos valores-fins dos sistemas sociais são uma “função” tanto do estado das forças produtivas quanto do nível de autonomia desses sistemas, mas que o espaço dessas variações é limitada pela lógica do desenvolvimento das visões de mundo, que possuem uma ordem interna específica e não sofrem influência determinante dos imperativos sistêmicos. E terceiro, o nível de desenvolvimento de uma sociedade é dado por uma relação não determinista entre os dois primeiros momentos, isto é, ela se verifica pela possibilidade de aprendizado institucionalmente permitidas, mormente pelo modo como as questões teórico-técnicas e práticas são diferenciadas e pelas oportunidades de processos discursivos de aprendizado que se enraízam nas diferenciações dessas questões (HABERMAS, 1988a, p. 7-8).

O uso das categorias de formação social e princípio de organização são altamente abstratos, como observa o próprio Habermas. O que é importante, no entanto, é que sua utilização busca fornecer um esquema analítico que permita destrinchar:

aquelas inovações socioestruturais que se tornam possíveis graças às etapas de aprendizagem passíveis de ser reconstruídas em termos de lógica de desenvolvimento e, com o esgotamento das capacidades de aprendizagem individuais, institucionalizam um novo nível de aprendizagem da sociedade; eles estipulam margens de ação possíveis e determinam as estruturas no interior das quais são possíveis mudanças do sistema institucional; a extensão em que as forças produtivas existentes podem ser utilizadas ou pode ser estimulado o desenvolvimento de novas operações de controle; e com isso também a medida que tais operações de controle podem ser intensificadas. Princípios de organização esclarecem, com isso, os mecanismos pelos quais as sociedades ampliam sua capacidade de controle limitada estruturalmente. (HABERMAS, 2015, p. 193)

Habermas quer com isso mostrar historicamente a lógica do desenvolvimento a partir de uma reconstrução racional que apresenta a evolução da espécie humana em quatro tipos esquemáticos de estágios de desenvolvimento do ego e evolução social. Esses tipos traçam as marcações de níveis de aprendizados tomados a partir da dimensão da integração social, mas de forma ainda mais específica, dos âmbitos da institucionalização do campo moral sobre as expectativas de comportamento e da ordem jurídica sobre a regulação dos conflitos, conforme exponho de maneira bastante sumarizada¹⁰.

Nas sociedades pré-civilizacionais (ou *neolíticas*) não se verifica uma diferenciação do campo das ações e das normas, estando a motivação dessas ações baseadas na simples convenção. As estruturas das visões de mundo encontram-se ligadas à justificativas mitológicas e a regulação dos conflitos gira em torno da restauração do *status quo* anterior à quebra da norma, isto é, em um sistema de compensação do dano infligido. Nas civilizações arcaicas (ou iniciais), a novidade é a instauração da figura de um detentor do poder político, que também assume funções de legitimação social dada a diferenciação entre as imagens mitológicas de mundo e os sistemas de ação em si, que, contudo, ainda se mantem conectados um ao outro. Com isso, a regulação dos conflitos passa a ser mediada pela figura de um governante que administra ou representa a justiça, realizando esse papel de elo entre o sistema de ação instituído e a interpretação das imagens de mundo que estruturam esta sociedade. Já nas sociedades desenvolvidas, quebra-se com o pensamento mitológico das imagens de mundo, abrindo espaço para a racionalização dessas visões a partir de uma abertura para as justificações pós-convencionais tanto da moral como do direito. Essa quebra também se estende para as estruturas

¹⁰ Em “*Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* (1988a, p. 17), Habermas distingue as quatro formações sociais em primitivas, tradicionais, capitalistas e pós-capitalistas. Assim o faz porque lá seu interesse é “explorar as possibilidades de uma sociedade pós-moderna – isto é, um novo princípio histórico de organização social e não apenas um nome novo para o surpreendente vigor de um capitalismo envelhecido”. Contudo, já foi dito que em “*Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*” o foco é dado para os aspectos institucionais e normativos das formações sociais, motivo pelo qual pode-se entender a própria supressão de uma fase “pós-capitalista” (retornarei a esse ponto mais adiante).

institucionais do direito e das representações morais, posto que a regulação dos conflitos, ainda que se deem sob a forma convencional, estejam agora desligados da figura de referência do governante. Ou seja, tem-se nessas sociedades um sistema desenvolvido de administração da justiça e a sistematização do sistema do direito. (HABERMAS, 2015, p. 191; 248).

Mas são as sociedades modernas que levam ao extremo o desenvolvimento das estruturas de integração social. Isso porque nelas, os três domínios de análise passam a apresentar desenvolvimentos específicos: a) os planos da ação assumem uma estrutura pós-convencional, diferenciando a ação estratégica na empresa capitalista e no código civil burguês da ação consensual que se formaliza na democracia burguesa; b) as estruturas das visões do mundo tornam-se universais com as formas de legitimação da doutrina do direito natural e c) as estruturas do direito natural e as vinculações morais entre as esferas são estritamente separadas na forma de um código jurídico generalizado, formal e racionalizado e de uma moralidade que se guarda no âmbito privado e que é regida por princípios. (HABERMAS, 2015, p. 192; 249) Com essas “ilustrações dos princípios sociais de organização” (HABERMAS, 1988a, p. 17), Habermas pretende chamar atenção para as lógicas próprias do aprendizado institucional e da reprodução social, se posicionando entre um marxismo que não deslize na interpretação determinista da relação entre base e estrutura, e tampouco caindo em uma espécie de culturalismo que flutue no ar, mas, sim, que se ligue às condições materiais de produção e das relações interativas dos agentes sociais.

A ordem expositiva que percorre os exemplares das formações sociais precisa de uma contraparte que remeta a evolução das próprias consciências individuais. Mas os riscos desse tipo de passagem saltam aos olhos. A tentativa de ligar o desenvolvimento das sociedades ao desenvolvimento das consciências singulares pode, ou naturalizar a sociedade, igualando-a ao nível das mentes solipsistas já que esse processo poderia ser entendido como o mero avanço cognitivo das capacidades humanas de maneira individualista (EDER, 1999, p. 198) ou, por outro lado, poderia estabelecer uma ligação demasiadamente rígida entre a evolução da consciência moral e das estruturas normativas da sociedade, incorrendo em um tipo de “falácia ontogenética” (STRYDOM, 1992, p. 66).

Habermas vai levantar sua teoria da evolução da consciência individual e moral a partir da psicologia do desenvolvimento de Jean Piaget e de Lawrence Kohlberg tentando desatar uma suposta oposição entre socialização e individuação, recorrendo ao primeiro para explicar essa relação: “Piaget fala de interiorização quando esquemas de ação, ou seja, de regras de domínio manipulativo de objetos, são transferidos para dentro e transformados em esquemas

de apreensão e de pensamento” (HABERMAS, 2015, p. 107). É dessa forma que se pode falar em “pressupostos cognitivos” estruturais do pensamento em quatro fases que se encadeiam sequencialmente na teoria de piagetiana. No primeiro estágio, o sensório-motor, os bebês e crianças acessam o mundo por meio de seus movimentos e das suas sensações, sendo sua experiência constituída por reflexos elementares e por respostas de nível motor em adaptação ao ambiente, que passa gradativamente a ser separado de sua existência individual. Na fase seguinte, o estágio pré-operatório, a criança passa então a pensar de forma simbólica, empregando palavras e imagens de forma representacional e marcada, assim, pela linguagem (ainda muito restrita e concreta). Passo adiante, a criança chega ao estágio operatório-concreto, marcado por um desenvolvimento do pensamento lógico sobre eventos concretos e, de forma ainda rudimentar, de casos concretos para princípios pouco abstratos. Nessa fase também é atenuado o egocentrismo que caracterizava as duas fases anteriores, uma vez que as crianças começam a perceber que seus pensamentos, sentimentos e opiniões não são inteiramente compartilhados pelas outras pessoas. Findada a infância e chegando ao estágio operatório-formal, o agora adolescente passa a pensar mais abstratamente e apresentar o raciocínio hipotético-dedutivo. Isso faz com que os temas filosóficos, morais, ético-políticos e científicos possam se desenvolver e que a ordem que se dava dos casos concretos para os mais abstratos (e que se via nas fases anteriores) seja agora invertida, isto é, consegue-se passar de princípios gerais e abstratos para casos específicos e concretos. Esses pressupostos cognitivos, como a última fase deixa evidente, permitem o desenvolvimento de uma consciência moral. Esta, por sua vez, é apropriada por Habermas de Kohlberg com uma diferenciação importante.

São 6 os estágios de desenvolvimento moral na teoria kohlbergiana, que se dividem em 3 níveis. No nível pré-convencional, o estágio mais básico é aquele onde a consciência moral da criança orienta-se pela obediência e pelo medo da punição. O segundo estágio é orientado por uma forma de hedonismo instrumental, isto é, por uma visada egocêntrica para a satisfação de desejos próprios ou alheios. Em ambas as fases as sanções têm a forma de punição, de restrições a recompensas físicas. No segundo nível, o convencional, tem-se o terceiro estágio, onde a orientação moral é baseada no modelo do “bom rapaz”, que mira a manutenção dos valores vigentes na comunidade e pelo grupo próximo, e o quarto estágio, em que o modelo de orientação passa a ser o da lei e da ordem, passando gradativamente para uma moralidade social. Nesse estágio, a vergonha é a sanção que se evita, seja na forma da privação do respeito pelo grupo próximo, seja pela perda de reconhecimento da sociedade. Com isso, chega-se ao terceiro nível, o pós-convencional: o quinto estágio é aquele do legalismo que se baseia no

contrato social, marcado pela liberdade política e pelo bem-estar público, e o sexto, finalmente, define-se por uma consciência moral orientada por princípios universalistas. Nesse último estágio a sanção sobre o indivíduo toma a forma da culpa, entendida como uma reação da consciência moral ao contexto do juízo. Se adotássemos uma “tradução kantiana” dos estágios na forma de qualificações universais dos papéis que se assumem em cada passo, poderia se afirmar que no nível I, não há diferenciação entre a causalidade da natureza e da liberdade; no nível II, apresenta-se uma diferenciação entre dever e inclinação, diferenciando-se a validade de uma norma da mera manifestação da vontade subjetiva e no nível III, chega-se a separação entre heteronomia e autonomia, entre normas impostas e aquelas justificadas mediante princípios gerais. É por isso que esses três níveis podem ser distinguidos a partir de um crescente da abstração: “as orientações organizadoras das ações – desde as ações concretas, passando pelos deveres até chegar à vontade autônoma – se tornam cada vez mais abstratas e igualmente mais diferenciadas considerando a pretensão de validade concernente à correção (ou à “justiça”)” (HABERMAS, 2015, p. 122).

Habermas recorre às teorias de Piaget e Kohlberg porque elas oferecem, do ponto de vista das ciências empíricas e falseáveis (e, nisso, reconstruíveis), a possibilidade de afirmar a capacidade dos agentes de desenvolverem uma estrutura de aplicação de normas e de juízos que são passíveis de universalização. E, junto a Herbert Mead, o desenvolvimento se dá em direção ao descentramento da perspectiva do ego que, entre outras, promove uma diferenciação nas relações com os diferentes domínios da realidade (que não tem pretensão ontológica, mas sim de três tipos de relações epistêmicas com três dimensões analíticas de *mundo* - ver Quadro 1.) Dessa forma, o que interessa para uma teoria normativa é o fato de que os seres humanos são capazes de juízo moral, oferecendo uma interpretação falibilista do *factum* da razão kantiana. Se nos atermos aos 6 estágios de Kohlberg, ainda permaneceríamos restritos a uma exposição monológica da consciência moral, como que justificando a razão prática kantiana com o auxílio da psicologia do desenvolvimento. Mas isso não é o suficiente para Habermas (*ibidem*, p. 127), que introduz uma “distinção qualitativa” no sexto estágio de Kohlberg: “O princípio de justificação de normas já não é mais o *princípio* monologicamente aplicável da capacidade de universalização, mas o *procedimento* conduzido coletivamente de resgate discursivo de pretensões de validade normativas.” É esse último passo que não é dado por Rawls em sua adoção do modelo de desenvolvimento moral de Kohlberg e que, se pode ser o bastante para uma teoria da justiça normativa que fundamenta o senso de justiça com base na psicologia do desenvolvimento, não é suficiente para mostrar como esse desenvolvimento pode ser talhado

historicamente nas instituições, isto é, como um processo de evolução social empiricamente verificável, como uma teoria da modernização social.

Com essa adição, conseguimos estabelecer o elo entre a descrição teórico-evolutiva dos diferentes níveis de integração social já apresentados com o desenvolvimento da consciência moral em indivíduos plenamente socializados. Isso porque em ambos registros, o que passa a contar como critério de evolução não são os conteúdos em si das visões de mundo ou os juízos específicos que fazem os atores, mas sim esses critérios devem ser encontrados nos passos procedimentais de um direito que incorpora em sua estrutura, por meio de uma ordem institucionalizada, regras generalistas e formais e que extrai sua legitimidade de uma moral pós-convencional que também se vale de um procedimento reflexivo amparado nos discursos intersubjetivos. Dessa forma, o direito pode ser entendido como um “espaço procedimental” que se nutre da razão comunicativa disposta nas práticas interativas e que, justamente aí, garante que as considerações da dimensão prático-moral, isto é, daqueles juízos que lidam com as questões éticas e de justiça sejam acolhidos por esse tipo de justificação não-tradicional que o direito entende, acolhe e cristaliza. Por isso que há um reposicionamento das questões jurídicas no pensamento habermasiano durante a década de 70, incorporando os potenciais emancipatórios que se dão pela gramática aberta deste tipo de ordenamento, passível de expansão pelo avanço da reflexividade das questões de justiça ou, ao menos, de salvaguarda legal-formal quando o que se põe em tela são direitos já conquistados e positivados. Ao direito cabe então a manutenção institucional da sociedade, em uma dinâmica de justificação discursiva que se nutre das trocas argumentativas dos participantes e que se desenrola pelos procedimentos estabelecidos pela própria ordem jurídica, atando os discursos prático-morais de forma *vinculante* entre o fático e o que se pretende legítimo.

Resgatando essa aspiração à legitimidade que se encontra no direito moderno, Habermas pode dar conta de âmbitos mais complexos das dimensões da razão, contornando a aporia que se inscreve na parcialidade de tomá-la única e exclusivamente por seu aspecto instrumental. Essa diferenciação entre tipos de razão, indica, portanto, um segundo espaço procedimental. Se o primeiro foi localizado no direito e em sua incorporação teórica na década de 70, a partir dos anos 80, o discurso filosófico passa a ensaiar uma despedida da Modernidade, tomando motivos e vias distintas. Mas há algo de comum nesses acenos: o tribunal da razão passa a ser conduzido pelos juízes-filósofos contra as regras do próprio tribunal, mirando a crítica cada vez mais contra a razão, e cada vez menos em nome dela. É esse motivo que levará Habermas a diagnosticar em “*Discurso Filosófico da Modernidade*” esse espírito do tempo na

forma de uma filosofia do sujeito que padece na aporia da razão instrumental que já mencionei. Já politicamente, essa análise irá mirar nos neoconservadores, nos legitimistas e nos fundamentalistas da Grande Recusa em “*A nova obscuridade*”. É preciso dizer, contudo, que esses movimentos não são assim estanques, afirmando Habermas no final do prefácio de “*Discurso Filosófico da Modernidade*” que “*A nova obscuridade*” tratava de “complementos de acento político” ao discurso filosófico dessa quadra histórica. Talvez seja por isso que “*Discurso Filosófico da Modernidade*” encerre a saída da aporia da razão centrada no sujeito por uma teoria da sociedade, ou seja, por uma teoria da ação comunicativa que parta do potencial repisado, mas não exaurido, de um desenvolvimento uniliteral do processo de modernização social que ainda pode ser explorado. Também por isso que em “*A Nova Obscuridade*”, o que se esvai é uma utopia que se baseia no trabalho como categoria central unificadora, como um tipo de fonte privilegiada da solidariedade. Na “*Teoria da Ação Comunicativa*”, essa fonte é localizada fundamentalmente em qualquer ato interativo que não se realize de modo performaticamente contraditório, isto é, que envolva uma relação intersubjetiva orientada para o entendimento, e que no nível da teoria social, corresponde à possibilidade de coordenação da ação entre os agentes. Essas passagens todas são importantes para que Habermas consiga finalizar sua virada pragmática iniciada com as *Gauss Lectures* em 1971, ou seja:

Tudo que tive que fazer para trazer o potencial de racionalidade da comunicação cotidiana para o jogo foi substituir os “atos de cognição” do sujeito de conhecimento pelos atos de fala de sujeitos que agem e rastrear a produção do sentido, não na constituição do mundo experienciável de mônadas conscientes, mas na comunicação que se dá nas comunidades de usuários de uma linguagem. Isso estabelece uma relação entre a razão comunicativa, de um lado, e as condições de reprodução social, de outro, através da força vinculante de reinvidincações de pretensões de validade reconhecidas factualmente. (HABERMAS, 2018, p. 65)

Antes de avançar para “o conceito complexo de racionalidade” (REPA, 2008, p. 85-95), apresentados de forma definitiva nos dois volumes de “*Teoria da ação comunicativa*”, tento sumarizar algumas questões que foram levantadas até aqui e que são importantes não só para entendermos a continuidade do pensamento de Habermas, mas necessárias para avançar as possibilidades de crítica da sociedade que se possibilitam a partir desse pensamento.

A passagem de uma crítica da ideologia dos anos 60 para a teoria das crises da década de 70 foi articulada pelo conceito de legitimação como uma forma de manter a análise com sua intenção marxiana, mas afastada de suas complicações holísticas e teleológicas. Porém, cai-se com isso em outro problema de ordem teórica. Como foi visto, ao se embrenhar na teoria das

crises, Habermas se colocou na imprescindibilidade de explicitar o sentido em que se pode falar da própria existência de uma crise, em como podemos comparar estágios normais de uma formação social ou do desenvolvimento cognitivo e moral do ser humano com seus momentos de regressão ou de evolução. Mostrei que para isso Habermas recorre ao conceito de processos de aprendizagem, mas deixei de mencionar algo importante, que retomo agora.

Do ponto de vista normativo, Habermas introduz essa ideia para exemplificar aumentos de aprendizagem tanto da dimensão teórica-cognitiva quanto da prática-moral, percebidas na sequência evolutiva das sociedades em termos de complexificação e diferenciação e da formação da identidade do Eu descentrada e universalista, respectivamente. Mas isso só demarca o espaço lógico mais amplo onde essas estruturas generalistas são passíveis de realização; saber quando é o caso ou não da ocorrência dessas estruturas depende, por seu turno, “de condições secundárias *contingentes*” (HABERMAS, 2015, p. 222, grifo no original) e de investigações empíricas sob cada uma dessas estruturas pontualmente. Isso significa que, se a reconstrução das competências dos agentes que agem e falam é conduzida sob a orientação dos ganhos generalizáveis constatados nessas competências, “não existe garantia alguma para desenvolvimentos *descontínuos*” (*ibidem*, grifo no original), e, ainda mais importante, “são possíveis *regressões* na evolução” já que não se afirma a irreversibilidade dos processos evolucionários, mas sim a série estrutural que percorre uma sociedade se ainda quisermos concebê-la como um projeto coletivo de aprendizado. Mas não esbarraríamos uma vez mais na falácia ontogenética? Habermas (*idem*, p. 244) não concordaria, esclarecendo assim a homologia entre o progresso social e das consciências individuais:

Os processos de aprendizagem socioevolutivos não podem ser atribuídos unicamente nem à sociedade nem aos indivíduos. Sem dúvida, o sistema da personalidade conduz o processo de aprendizagem da ontogênese; e, de certo modo, são apenas os sujeitos socializados que aprendem. Mas sistemas sociais podem, sob o esgotamento das capacidades de aprendizagem dos sujeitos socializados, formar novas estruturas com a finalidade de solucionar problemas de controle perigosos para a estabilidade. Nesse caso, o processo de aprendizagem evolucionário das sociedades é dependente das competências de indivíduos que lhes pertencem. Estes, por sua vez, adquirem suas competências não na qualidade de mônadas isoladas, mas na medida em que se aprimoram nas estruturas simbólicas de seu mundo da vida.

Podemos, assim, conectar a noção de progresso e de crise. Como, para Habermas (1988a, p. 27), só poderíamos empregar a categoria de “contradição fundamental de uma formação social se, e somente se, seu princípio de organização demandasse que os indivíduos e grupos confrontassem repetidamente uns aos outros com reivindicações e intenções que são, no longo prazo, incompatíveis”, a ideia de crise também é reformulada. A transição para o capitalismo organizado descaracteriza a própria possibilidade de “elaboração política” de uma

“contradição social”, pois ao se instituir um sistema de legitimação apartado funcionalmente da imediatez da esfera da produção, aquilo que antes aparecia como antagonismo de interesses entre classes na forma da contradição, deve agora “ser estendida para as relações comunicativas entre sujeitos capazes de agir e falar; ela teria que ser buscada na pragmática formal e não mais na lógica” (*idem, ibidem*). Assim, o “crescimento econômico ocorre por meio de crises periodicamente recorrentes porque a estrutura de classes, transplantada para o sistema econômico, transformou a contradição dos interesses de classe em uma contradição dos imperativos do sistema.” (HABERMAS, 1988a, p. 27)

Essa alteração leva a duas mudanças que se ligam ao aumento de importância que o direito veio assumindo ao longo do desenvolvimento interno da teoria habermasiana. Por um lado, na dimensão política da teoria da sociedade, a contradição que até então se localizava no interior do próprio sistema capitalista é readequada enquanto uma tensão insolúvel entre capitalismo e democracia, que reposicionam agora a antiga oposição entre valor de uso e valor de troca, respectivamente. Já pelo lado da dimensão metodológica da teoria da sociedade, ela passa a privilegiar e desenvolver uma noção sociológica do mundo da vida que corresponde ao processo histórico de racionalização das sociedades modernas.

Já foi visto que o par dualista que estrutura a teoria da sociedade habermasiana entre sistema e mundo da vida é anterior a *Teoria da ação comunicativa*. Contudo, é apenas em sua obra magna que a ligação entre as duas perspectivas analíticas pode ser mediada democraticamente, seja do ponto de vista do ancoramento dos subsistemas econômicos e administrativos no mundo da vida que se dá pelo *medium* do direito, seja do ponto de vista teórico que permite ao observador acessar a perspectiva do participante por meio da análise da esfera pública e privada, meios que permitem o acesso às estruturas da personalidade, da cultura e da sociedade formadoras de estruturas no mundo da vida (CONDON, 2020, p. 5).

São nessas estruturas que se depositam as capacidades de reprodução e regeneração da razão comunicativa, e, nisso, de coordenação da ação, do sentido cultural e da agência dos indivíduos. E, ao mesmo tempo, são nessas estruturas que as manifestações de crise formam uma síndrome de fenômenos patológicos causados pela colonização dos âmbitos alheios dos subsistemas funcionais da economia capitalista e do Estado burocrático, permitidas agora pela reconstrução teórica complexa de “um conceito de sociedade que reúne teoria dos sistemas e da ação” (HABERMAS, 2015, p. 258). Essa evidenciação do mundo da vida como espaço normativo de formação da identidade, da cultura e das ordens legítimas é que permitirá resolver o dilema sempre posto para as teorias sociológicas entre a ação individual e as ordens sociais e

que, ademais, fundamenta uma circulação do poder que privilegie sua gênese social, a partir da base dos cidadãos que vivem suas vidas e deliberam seus problemas em comum e que, por meio do direito, sejam capazes de programar o sistema político e econômico a partir de sua base social.

A próxima seção expõe a teoria da ação comunicativa habermasiana, com ênfase em dois aspectos: o primeiro, de como a teoria da evolução social é levada adiante por uma teoria da modernização em via dupla, social e cultural, lastreada nos conceitos de ação comunicativa e de mundo da vida, as duas inovações teórico-metodológicas definitivas da “*Teoria da ação comunicativa*” (BENHABIB, 1986, p. 237). Daí, sob o segundo aspecto, o abandono da filosofia do sujeito e da perspectiva unitariamente instrumental, amparada na estratégia teórica de uma teoria da esfera pública que, como chave de leitura, dá um novo ponto de entrada para a análise das crises, tomando suas manifestações passíveis de reconstrução na esfera pública e privada, especificada por uma teoria da reificação que, ao partir dos subsistemas funcionais, distorce sistematicamente os fluxos comunicativos do mundo da vida. A questão é que este espaço político da ideia de legitimação não deveria mais ser perseguido por uma ética individual, na capacidade de agentes de se auto legislarem em foro privado ou em outras abordagens do tipo. De agora em diante sua teoria da ação não poderia se ver livre de uma perspectiva que também, desde seu início, buscasse entendê-la na sua dinâmica complexa de justificação e de relação com o poder. Por isso, a porta de entrada da estrutura que legitima a sociedade perante o mundo da vida só pode se dar por meio da esfera pública, complementada pela esfera privada: “do ponto de vista sistêmico do Estado, as esferas públicas culturais e políticas são vistas como o ambiente relevante para a geração de legitimação.” (HABERMAS, 1987, p. 319)

Com isso, temos como voltar a falar de ideologia só que forma matizada e subscrita à teoria da ação que se articula a partir da pragmática formal e da teoria dos atos de fala:

A concepção de discurso de Habermas oferece a possibilidade de realizar a crítica ideológica de uma nova forma: analisando como interesses que admitem generalização – e podem ser contrafactualmente identificados em uma troca racional – passam a ser reprimidos (HABERMAS, 1988a, p. 112-117). Dada a dificuldade de avaliar interesses concorrentes e concorrentes, a teoria social crítica de Habermas só pode fazer recomendações “em um discurso representativamente simulado entre grupos que são diferenciados (ou poderiam ser diferenciados não arbitrariamente) uns dos outros por oposição articulada, ou pelo menos virtual, de interesses” (HABERMAS, 1988a, p. 117). (NULLMEIER, 2009, p. 320)

Resta explicar como a teoria dos atos de fala, por meio da pragmática formal, pode fornecer as bases normativas de uma teoria da sociedade tomando como pressupostos uma

espécie de dinâmica discursiva caracterizada pela troca de razões no espaço social e como essa dinâmica se institucionaliza em procedimentos, práticas e até mesmo em orientações de enquadramento do próprio mundo em sentido epistêmico. Feito isso, segue-se para a conclusão de que é a alteração da fundamentação normativa que pressiona Habermas a buscar soluções para a dinâmica de poder da sociedade, tentando entender como as comunicações sistematicamente distorcidas que são apontadas em “*Teoria da Ação Comunicativa*” são problematizadas em “*Facticidade e Validade*” como o poder comunicativo que só pode ser gerado no âmbito de uma esfera pública política e ativa. Mas antes, um novo acerto de contas com Marx, mas agora de uma forma ainda mais heterodoxa: por meio da distinção *analítica* da sociedade entre sistema e mundo da vida.

3.1.3 Década de 80 e o início dos anos 90 – Comunicações sistematicamente distorcidas e razão comunicativa

Mostrou-se que a atualização do diagnóstico sobre as formas de reprodução sistêmica, dado pela transformação do capitalismo liberal ao capitalismo tardio e suas consequentes transformações na própria forma do Estado, com o estabelecimento do Estado de Bem-Estar Social, alterou também o modelo crítico habermasiano, que durante a década de 70 buscou uma adequação entre teoria das crises, crítica da ideologia e uma crescente preocupação com uma explicação mais profunda no âmbito da evolução histórica-normativa das sociedades humanas. No entanto, estes mesmos anos 70 foram chacoalhados logo em seu começo por grandes abalos no centro da economia capitalista, provocando a crise que serviu de motivação para o desmantelamento progressivo das estruturas do *welfare* que marcaram essa nova fase. Se a crise é um “momento decisivo”, onde as sociedades e as identidades chocam-se com a impossibilidade de reprodução tal como se dá de maneira rotineira, a questão que fica é por que aqueles prognósticos de uma superação progressiva dessas situações de crise, ou seja, por que a crise do sistema econômico e administrativo, apesar de impactar a motivação das massas, não gerou um problema de legitimação? No próximo capítulo eu assimilo os importantes problemas que são gerados por um processo de globalização que bota em sérias dúvidas a viabilidade dessa distinção frente ao novo quadro de relação entre Estado nacional e economia mundializada.

Nessa seção tento explorar dois motivos que se conectam para investigar esse impasse no desenvolvimento da teoria habermasiana. Durante a década de 70, Habermas não se preocupou só com a reconstrução do materialismo histórico, mas, como já foi mostrado,

também em como realizar essa tarefa de modo a basear sua teoria da sociedade partindo de uma fundamentação que alargasse o escopo para além do paradigma do trabalho, localizando assim a imanência nas práticas comunicativas cotidianas. Mas como seu projeto era de amparar as bases não só de uma teoria da sociedade, mas de uma Teoria Crítica dessa sociedade, seria preciso acomodar aquilo que o marxismo deixou como lição, o fato de que no curso da modernização capitalista, a “abstração real” que Marx identificara continua a ser a chave para a explicação dos fenômenos de patologia social, permanecendo como um processo de reificação, que, no entanto, não se aplica mais apenas ao trabalho abstrato, indo além na naturalização de outras relações sociais:

Assim como o trabalho concreto deve ser transformado em trabalho abstrato para que possa ser trocado por salários, as orientações de valor de uso devem ser transformadas, em certo sentido, em preferências de demanda e opiniões publicamente articuladas e expressões da vontade coletiva devem ser transformados em lealdade das massas, para que possam ser trocados por bens de consumo e liderança política. Os *medias* dinheiro e poder podem regular as relações de intercâmbio entre o sistema e o mundo da vida apenas na medida em que os produtos do mundo da vida foram *abstraídos, de maneira adequada ao meio em questão*, em fatores de entrada [input] para o subsistema correspondente, que podem se relacionar com seu ambiente apenas por meio de seu próprio medium. (HABERMAS, 1987, p. 322, itálico no original)

Logo em seguida, Habermas afirmará que também se verifica uma abstração desse tipo na relação dos clientes em relação às administrações do Estado de Bem-Estar, e que esse seria o “caso modelo” da colonização do mundo da vida. Porém, mais uma vez se avançou em conclusões que precisam de premissas explicitadas. Por enquanto, o importante é marcar o “achado” de Habermas, o impasse posto pelo próprio processo de modernização social, que amplia os espaços da ação comunicativa, mas também “que os mecanismos de alívio sistêmico tornados possíveis pela racionalização do mundo da vida mudam e sobrecarregam a infraestrutura comunicativa do mundo da vida.” (HABERMAS, 1987, p. 378).

Esse expediente, essa maneira de explicar o processo de reificação das sociedades modernas capitalistas só é possível por um movimento que até hoje cobra seu preço: a adoção da teoria da sociedade dual entre sistema e mundo da vida que se articula pelo funcionalismo sistêmico. Na verdade, o problema costuma se concentrar com a primeira parte da dualidade: as objeções se dirigem, em sua maioria, a utilização da teoria sistêmica para enquadrar o capitalismo e o Estado burocrático, e da suposta incapacidade para estruturar uma crítica a essas formações sociais a partir desse arcabouço analítico que seria demasiadamente ressequido de normatividade. No entanto, a apropriação habermasiana é mais nuançada e, por não ser integral, permite uma composição crítica:

Por um lado, o funcionalismo sistêmico mais recente é um herdeiro do marxismo, que o radicaliza e neutraliza ao mesmo tempo. Por um lado, a teoria dos sistemas adota a visão de que as restrições sistêmicas da produção material, que ela entende como imperativos de auto-manutenção do sistema social geral, atingem diretamente as estruturas simbólicas do mundo da vida. Por outro lado, remove o aguilhão crítico da tese da base-superestrutura ao reinterpretar o que se pretendia ser um diagnóstico empírico como uma distinção analítica prévia. (*ibidem*, p. 185–186)

Mas esse imbróglio só será retomado no próximo capítulo, na Seção 4.1.1. Aqui o objetivo é explicitar a segunda parte do termo a que me referi: o mundo da vida e como ele se liga aos dois motivos que mencionei anteriormente e que dão as bases para a adoção do funcionalismo sistêmico. Temos que explicar, portanto, como a fundamentação habermasiana que culmina na “*Teoria da Ação Comunicativa*” baseia-se em uma teoria da modernização social que se vale de uma noção complexa de racionalidade, a razão comunicativa. Se reconstruirá, então, o processo de modernização cultural que, a partir da diferenciação da estrutura simbólica do mundo da vida (a racionalização), dá impulso para o desacoplamento entre ele e os subsistemas de ações funcionais.

A racionalização do mundo da vida e o desacoplamento desse em relação ao sistema, que descreve o curso da modernização das sociedades ocidentais, demandará uma alteração no conceito de crise articulado por Habermas, o segundo momento com qual lidarei. Isso porque “nas sociedades modernizadas, os distúrbios na reprodução material do mundo da vida assumem a forma de teimosos desequilíbrios sistêmicos; as últimas ou têm efeito direto como crises ou provocam patologias no mundo da vida.” (*idem, ibidem*, p.385)

Assim, a própria formação da esfera pública e privada corresponde, do ponto de vista analítico, evidente, no desenvolvimento constatáveis pela institucionalização da diferenciação no próprio interior do mundo da vida. E, enquanto categorias analíticas, os conceitos de esfera pública e privada permitem o acesso à pesquisa hermenêutica por meio da reconstrução das práticas e dos sentidos vinculados nos dois âmbitos por meio das ciências humanas, sociais, pelas artes e a filosofia. Pode-se dizer, pois, que o mundo da vida reage ao processo de racionalização com uma progressiva diferenciação da esfera privada e da esfera pública, que leva, também, à própria dinâmica de especialização e de reflexivização dos princípios da privacidade e da publicidade (REPA, 2018; SILVA, 2010). Dessa forma, tomando esses critérios que garantem tanto a integridade das formas individuais e de acesso controlado, quanto das formas coletivas e de interesse coletivo, pode-se conjurar inclusão e participação no âmbito de uma esfera pública politicamente ativa que se nutre das experiências e elaborações que se

vivenciam na esfera privada e que, em ambas, se alimentam dos recursos culturais, das pretensões de reconhecimento legítimas e das personalidades que se reproduzem a partir de um mundo da vida compartilhado. Esse mundo da vida, por sua vez, também pode ser entendido pela outra perspectiva: ele nada mais é do que aquela fonte de sentidos de qual se alimentam e reproduzem os atores nos âmbitos da esfera pública e privada, dadas não por estruturas rígidas e fixas mas pela forma de acesso que se concede aos temas. É pela incolumidade comunicativa do mundo da vida, quer dizer, que ele não se torne incontestado para as questões de âmbito público e privado, que os agentes sociais buscarão quando estiverem disputando, no campo da política, pela definição mesma dessas fronteiras.

Para esclarecer definitivamente a questão, é preciso lidar de maneira mais específica com a noção de comunicação em Habermas. Antes de mais nada, ela tem características que a diferem em alguns pontos da sua ideia imediatamente anterior, a linguagem: trata-se de uma *forma de entendimento* entre recíprocos, e recíprocos como parceiros de uma interação social que tem a coordenação da ação, na resolução conjunta de uma situação problema. Ou como bem costura Cohen (1993, p. 65),

O que está em jogo, quando Habermas estuda a linguagem, não é a dimensão mais formal, das regras de relações entre signos (uma sintática), nem mesmo a dimensão das relações entre os significantes linguísticos e as suas referências (uma semântica), mas sim a relação entre a linguagem e seus usuários (uma pragmática). E isso se faz na busca do esclarecimento das relações dos usuários entre si, em redes de relações de crescente amplitude.

Habermas, como teórico social, está interessado em avaliar as possibilidades de ação. Disso surge sua primeira distinção entre duas orientações de ações básicas, aquelas orientadas ao sucesso – instrumentais quando relacionas à objetos e estratégicas quando orientadas a outros parceiros de comunicação – e orientadas ao entendimento – a ação comunicativa. E, posto isso, levanta a tese forte de que “o entendimento é o *télos* inerente da comunicação humana.” (HABERMAS, 1987, p. 287).

As ações podem então, de uma forma analítica, serem reconstruídas tomando sua estrutura básica, os atos de fala, que apresentam, por sua vez, três componentes: um *locucionário*, que envolve o mero ato de dizer o proferimento (de proferi-lo), um segundo, *ilocucionário*, que evidencia a ação que se profere e a ligação comunicativa entre emissor e receptor e o terceiro, *perlocucionário*, que enfatiza o efeito que se pretende com o ato de fala em questão. O cerne para a abordagem habermasiana reside no fato de que todo ato de fala levanta pretensões de validade universais, isto é, três expectativas de reconhecimento (e,

portanto, *ilocuções*): uma pretensão de verdade em relação ao conteúdo do proferimento, uma pretensão de correção normativa na relação entre locutor e interlocutor e uma pretensão de sinceridade quanto às intenções manifestas por aquele que profere o ato de fala. Essas pretensões, por fim, se ligam à própria realidade enquanto contexto de referência: a pretensão de verdade se liga ao mundo externo, a de correção normativa ao mundo social e a pretensão de sinceridade ao mundo subjetivo. Posteriormente Habermas irá retirar das formas analíticas de pretensões uma de espécie “constitutiva” de compreensibilidade, como condição básica de entendimento em sentido linguística, já que a comunicação em si já pressupõe as próprias condições de inteligibilidade.

Quadro 1 – Esquema de ligação entre pragmática formal e pretensões de validade

Pretensão de validade	Função do ato de fala	Modo de comunicação enfatizado	Domínio da realidade
Verdade	Locucionário / proposicional (Representação de estados no mundo em linguagem assertórica)	Atos de fala constataivos feitos sob a perspectiva objetivante	O mundo externo dos objetos e das entidades espaço-temporais
Correção	Ilocucionário / normativo (Estabelecimento de relações interpessoais legítimas)	Atos de fala regulativos feitos sob a perspectiva interativa	O mundo social compartilhado e intersubjetivo dos deveres, direitos, normas, valores, interesses, pretensões e comprometermentos éticos
Sinceridade	Revelação das intenções subjetivas, desejos, sentimentos, etc.	Atos de fala expressivos feitos sob a perspectiva de expressividade	O mundo subjetivo que consiste em autocompreensões pessoais, pensamentos, intenções, sentimentos e desejos
Compreensibilidade	-	-	Linguagem

Fonte: Adaptado de INGRAM (2010, p. 82)

O quadro acima apenas evidencia a relação entre a estrutura mais básica de interação comunicativa cotidiana e as respectivas pretensões que se permitem reconstruir, unindo dessa forma a “estrutura racional interna” da comunicação ordinária, a própria ideia de razão comunicativa. (HABERMAS, 2018, p. 65). Mas ainda não se estabeleceu o laço entre a razão comunicativa que se apresenta no momento que “cometemos” um ato, as pretensões que se

levantam daí e a conexão com a teoria social. Para isso, deve-se alçar do nível da ação para o nível das ordens sociais recorrendo ao conceito de mundo da vida.

A ideia básica que se captar é a das condições básicas envolvidas no uso comunicativo da linguagem por

seres capazes de agir e falar, usuários de linguagem devem possuir a capacidade de referir-se a “algo” no mundo objetivo a partir do horizonte de seu mundo de vida compartilhado, se quiserem alcançar um entendimento “sobre algo” na comunicação uns com os outros ou se quiserem ter sucesso “com algo” em seus relações práticas. (HABERMAS, 2018, p. 67)

Na expressão também clássica, o mundo da vida constitui um “horizonte” e, ao mesmo tempo, um acervo de evidências culturais, de solidariedade de grupos e de competências de indivíduos socializados. (HABERMAS, 2000, p. 416-417). A situação específica de fala constitui, então, um “recorte”, delimitada por um tema específico e situado em um contexto ímpar que transcorre no interior de um mundo da vida em comum formado por uma espécie de “pano de fundo holístico intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel.”

A partir desse recorte, dessa tematização, podemos diferenciar também o conceito formal de mundo da vida como um domínio da realidade que os agentes capazes diferenciam entre objetivo, intersubjetivo e subjetivo do conceito de mundo da vida: enquanto o último representa a “condição necessária para o entendimento intersubjetivo, [o segundo] constitui o objeto sobre o qual o entendimento intersubjetivo é possível”. (OWEN, 2002, p. 45). Habermas (1987, p. 126) vai utilizar então a capacidade de relação dos agentes capazes com esses três domínios da realidade como um “sistema de referências” que tornam viável o entendimento entre parceiros de comunicação (ver Quadro 1). Por isso que, como já se falou, ela não é ontológica, mas epistemológica.

Aqui, no entanto, ainda estamos em um ambiente não-problemático, onde a comunicação flui sem questionamento, e, portanto, sem que as pretensões de validade sejam reivindicadas. Mas Habermas (2018, p. 66) esclarece que “a força motivadora de um ato de fala não é uma função da validade do que é dito, mas sim pela garantia implícita que o falante oferece de explicar-se se assim for requisitado.” É dessa forma que o mundo da vida pode absorver o risco de dissenso implícito e sempre latente em cada afirmação, uma vez que ao ser problematizado um tema, a questão em tela passa a uma etapa de esclarecimento discursivo enquanto os demais elementos mantêm-se operando de forma rotineira. Portanto, contra a crítica de um suposto racionalismo habermasiano, ele se mostra bem consciente que, grosso modo, a vida cotidiana se segue de maneira rotinizada e amalgamando ações por meio de atos

de fala não postos em questão. No entanto, basta que um parceiro de interação se posicione com um “sim ou não” mediante uma respectiva pretensão de validade levantada para que entremos na situação de um discurso, portanto, uma situação em que se quebra o fluxo de comunicação tomada como normal e se entra em um nível, esse sim, mais reflexivo que busca um restabelecimento da interação comunicativa por meio das razões que se oferece para apoiar os respectivos proferimentos. Habermas (1991, p. 223) adverte que um erro comum sobre o uso que faz da pragmática formal é de “se alocar a ação comunicativa na argumentação. A teoria da argumentação só contribui para clarificar que as condições para um consenso justificado são aquelas que já se encontram em jogo na ação comunicativa.”

Habermas (*ibidem*, p. 66-67) alerta para que algumas outras modificações são necessárias para a passagem do conceito pragmático-formal de mundo da vida para seu conceito de “mundo da vida estruturado linguisticamente”. Primeiramente, é preciso ter noção que, ainda que o mundo da vida se reproduza por meio da comunicação que parte do próprio mundo da vida disponível para o participante, esse processo circular não se dá de forma narcísica, mas sempre à luz de uma perspectiva do participante e que é dessa brecha aberta pelas surpresas e pelas experiências tematizadas que se fornece a entrada para o cientista social enquadrar esses comportamentos e posições no nível empírico de “um mundo da vida específico entre outros tantos”. Segundo, a transição da perspectiva do participante - que o filósofo reconstrói a partir do saber tacitamente empregado (*know-how*) - para a do cientista social - que explica de forma objetificada a sociedade em termos dos componentes estruturais do mundo da vida (personalidade, sociedade e cultura) - se baseia em uma diferenciação nos tipos de discurso e de pretensões de validade levantadas especificamente, tornando-as disponíveis para a pesquisa empírica. E, terceiro, tomando a distinção entre integração sistêmica e social (onde a primeira independe de orientações da ação e é integrada por meios de controle não-normativo enquanto a segunda é dependente do consenso) ligadas pela teoria da ação, o conceito sócio científico de sistema pode ser ligado ao de mundo da vida e, ainda que as relações sociais dirigidas pelos *medias* poder e dinheiro possam assumir a *forma* comunicativa, os atores dessas relações vão sempre orientar-se pelo sucesso da realização de suas preferências privadas e não pelo entendimento. Vão agir, quando no interior desses subsistemas de ação, da perspectiva de um agente racional com relação aos fins que maximiza a eficiência dos meios disponíveis.

De maneira ampla, as três estruturas formais - cultura, sociedade e personalidade – assim se resumem:

“cultura” denota um estoque compartilhado de símbolos, significados, crenças e conhecimento; “sociedade” denota as regras e práticas morais e éticas que regulam a participação em grupos e os papéis sociais; enquanto “personalidade” denota as estruturas de caráter e as competências que os indivíduos adquirem através do processo de socialização. (ZURN, 2019, p. 424)

Então, se a ação comunicativa se reproduz pela linguagem cotidiana voltando para o entendimento e se condensa em tipos de discursos específicos e em padrões de reprodução cultural especializados, é também ela que permite a relação de sentido com o mundo, com os outros e com nós mesmos. Já a ação estratégica e instrumental apenas parasita a ação comunicativa: ela precisa das relações de sentido para estabelecer metas e objetivos, mas não se mede por isso, e sim pelo seu sucesso. No entanto, elas possuem exatamente essa função, de realizar planos e, de assim, lidar com a complexidade do mundo. Não à toa, com a racionalização do mundo da vida e com o conseqüente desacoplamento dos subsistemas funcionais dele, ocorre um processo de *deslinguistificação* que, nos trilhos da complexificação das relações de trocas e das relações instituídas de poder, leva ao limite a ação estratégica e instrumental ao torná-la uma orientação funcional vazia de orientação normativa.

Habermas (1984, p. 293) dá um passo importante para afirmar a tese do “uso original da linguagem enquanto voltado ao entendimento” ao afirmar que a orientação egocêntrica do ator racional que busca o sucesso – a ação instrumental e estratégica – “não é constitutiva para o “sucesso” dos processos de compreensão, principalmente quando estes são incorporados às ações estratégicas. O que queremos dizer com alcançar o entendimento deve ser esclarecido *apenas* em relação aos atos ilocucionários.” E diferenciando esse dos efeitos perlocucionários dos atos de fala, prossegue:

Essa ressalva confere às perlocuções o caráter peculiarmente assimétrico das ações estratégicas encoberta [*concealed strategic actions*] São interações em que pelo menos um dos participantes está agindo estrategicamente, enquanto engana outros participantes pelo fato de não estar satisfazendo os pressupostos sob os quais os objetivos ilocucionários normalmente podem ser alcançados. Também por esta razão, este tipo de interação não é adequado como modelo para uma análise que deveria explicar o mecanismo linguístico de coordenação da ação por meio do efeito de ligação (ou ligação) ilocucionária dos atos de fala. Seria aconselhável selecionar para este fim um tipo de interação que não seja onerada com as assimetrias e ressalvas das perlocuções. Chamei o tipo de interação em que todos os participantes harmonizam seus planos de ação individuais uns com os outros e assim perseguem seus objetivos ilocucionários sem reservas de “ação comunicativa”. (*ibidem*, p. 294, tradução nossa)

Sumarizando, a ação social pode ser comunicativa ou estratégica, onde as últimas podem diferenciar-se em ações em que a intenção estratégica é manifesta (*open strategic action*), e nas já mencionadas ações estratégicas encobertas que se diferenciam no “engano

consciente (manipulação) e em “enganos inconscientes” (comunicação sistematicamente distorcida). Nas palavras de Habermas:

Tais patologias da comunicação podem ser concebidas como o resultado de *uma confusão entre ações orientadas para a compreensão e ações orientadas para o sucesso*. Em situações de ação estratégica encoberta, pelo menos uma das partes se comporta com orientação para o sucesso, mas deixa os demais acreditarem que todos os pressupostos da ação comunicativa estão satisfeitos. Este é o caso da manipulação que mencionamos em relação aos atos perlocucionários. Por outro lado, o tipo de repressão inconsciente dos conflitos que o psicanalista explica em termos de mecanismos de defesa leva a distúrbios da comunicação tanto no nível intrapsíquico quanto no interpessoal. Nesses casos, pelo menos uma das partes está se iludindo sobre o fato de estar agindo com uma atitude orientada para o sucesso e apenas mantendo a aparência de ação comunicativa. (*ibidem*, p. 332, tradução e grifo nosso):

O diagnóstico que Habermas vai oferecer em “*Teoria da Ação Comunicativa*”, o da colonização sistêmica do mundo da vida, busca revitalizar a tese da reificação que surge da dinâmica de reprodução social, deve ser lida em par dos diagnósticos de fragmentação da consciência e do empobrecimento cultural, que visam explicar como a reprodução cultural é minada e bloqueada.

O empobrecimento cultural, muitas vezes lido como uma análise elitista, não tem essa conotação em Habermas. Muito pelo contrário, já que “não é a diferenciação e o desenvolvimento independente das esferas de valor cultural que levam ao empobrecimento cultural da prática comunicativa cotidiana, mas uma separação elitista das culturas especializadas dos contextos de ação comunicativa na vida cotidiana.” (HABERMAS, 1987, p. 330). Trata-se, então, da incapacidade de tradução e mediação dos termos cada vez mais especializados do sistema de transmissão cultural, da integração social e da socialização para os contextos comunicativos cotidianos, representada, em sua crítica social, pelo encastelamento dos especialistas e técnicos em uma espécie de “torre de marfim”. O empobrecimento então se mostra como

a transposição não-mediada do saber especializado nas esferas privada e pública do cotidiano pode colocar em risco, por um lado, a autonomia e a especificidade dos sistemas de saber e, por outro, ferir a integridade dos contextos dos mundos da vida. Um saber especializado em apenas uma única pretensão de validade, ao se chocar com a amplitude inteira do espectro de validade próprio a praxis cotidiana, sem especificar o contexto, desequilibra a infra-estrutura comunicativa do mundo da vida. Intervenções subcomplexas desse tipo levam a estetização, cientificação ou moralização de domínio particulares da vida, provocando efeitos dos quais a contracultura expressivista, as reformas impostas tecnocraticamente ou os movimentos fundamentalistas oferecem exemplos drásticos. (HABERMAS, 2000, p. 472)

Mas é o diagnóstico da consciência fragmentada que vai possibilitar um arremate para o que se tratou até aqui, já que é ele que entrará no lugar do que antes era a “falsa consciência”, “bloqueando o esclarecimento pelo mecanismo da reificação”. (*ibidem*, p. 355) Enquanto na tese da “perda de sentido” weberiana o processo de racionalização cultural produz o comportamento utilitarista de “especialistas sem espírito” e o estilo de vida estético-hedonista de “sensualistas sem coração”, em Habermas essa imputação é mediada por um deslocamento entre práticas discursivas altamente especializadas e um consciência cotidiana fragmentada, que impossibilita até mesmo que hajam as condições para que os indivíduos consigam narrar seus planos de vida em torno de suas próprias biografias de uma forma minimamente consistente. Portanto, não se coloca mais a possibilidade da construção de uma narrativa unificadora que seja compreensível e sintetizável na forma de uma “ideologia holística” que daria conta de explicar de forma direta todas as relações de sentido a partir de si mesma. Afirma-se, de forma um tanto quanto forte, que o que há é uma alteração da própria experiência, que pode ser entendida nos termos da *reflexão* do idealismo alemão. Porém, já se falou algumas vezes sobre o cuidado explícito de Habermas em não confundir reflexão e auto-reflexão. É por isso não derrapar na filosofia da consciência porque o foco não está na consciência em si, nas narrativas que as pessoas criam para “descrever eventos e objetos socioculturais” e que também tem “função no autoconhecimento pessoal”, mas sim nas estruturas mais gerais que possibilitariam a formação mesma de algo como uma “narrativa holística”, uma explicação sistemática e completa. Essa distinção tem consequências para a própria relação entre a perspectiva do observador e do participante¹¹. As narrativas só podem ser reconstruídas a partir da auto-apresentação dos atores, garantindo aos agentes a primazia epistêmica quanto aos seus sentidos e motivos. Ao observador cabe apenas reconstruir essas narrativas enquanto processos de “alto-nível na reprodução dos imperativos do mundo da vida” e expô-las de maneira teórica: “Enquanto as apresentações narrativas referem-se ao “mundo interior”, as apresentações teóricas intentam explicar a reprodução do mundo da vida em si.” (*ibidem*, p. 136-137). Disso, uma outra importante consequência: ao teórico, só cabe reconstruir as ações e falas de atores que se descortinam, na vida desses atores sociais, nos âmbitos da esfera privada e da esfera

¹¹ Ainda que eu concorde que “do ponto de vista da Teoria Crítica, a noção mesma de consciência em Hegel é desnecessariamente limitada e deve ser repensada em termos que, partindo da virada comunicativa de Habermas, possam ir além dela, para além, portanto, de uma proposta da reconstrução da noção de espírito nas condições de uma sociedade pós-convencional. Tal reconstrução comunicativa da noção de espírito não significa apenas desinflationar a própria noção hegeliana de razão, especialmente o momento do espírito absoluto (*O discurso filosófico da Modernidade*), discordo que isso deveria seguir o caminho de “traduzir a virada habermasiana em termos de uma teoria da experiência comunicativa.” (NOBRE, 2018, p. 305)

pública e, na mediação teórica que busca saltar do contexto em que essas se dão – o mundo da vida cotidiano – para o contexto de investigação a que se aplica a ideia de reprodução simbólica do mundo da vida, quer dizer, as teorias que buscam explicar analiticamente essas interações e seus pressupostos.

Vê-se, então, que é a própria complexificação do conceito de razão comunicativa que permite tomá-la como fundamento da normatividade de sua teoria da ação e extrapola para uma teoria dos sistemas onde os subsistemas são compreendidos como ressequidos normativamente. Pois, se a esfera pública e privada, bem como a ação orientada para o entendimento são o lócus e a fonte do poder legítimo porque democrático, os subsistemas especializados na ação com respeito a fins precisam assim ser compreendido pela própria dinâmica do capitalismo tardio que antepõe capitalismo e democracia. E, comentando a “*Dialética do Esclarecimento*” de Horkheimer e Adorno, Habermas (2000a, p. 184) reafirma que “procedimento da crítica da ideologia tornaram-se insustentáveis, visto que as forças produtivas já não desenvolviam mais nenhuma força arrebatadora; as crises e os conflitos de classe não fomentavam uma consciência revolucionária e, de modo algum, uma consciência unificada, mas sim uma consciência fragmentada.”

A consciência fragmentada, como não poderia deixar de ser, também se impõe ao observador na forma de uma “consciência falibilista” que se despede das expectativas elevadas da teoria da racionalidade que se valia por si mesma e que postula uma superioridade na hierarquia dos saberes com suas as pretensões de uma fundamentação última. Agora, essa consciência se mede pela pretensão esmorecida de coerência que se satisfaz com emprestar nexos para fragmentos teóricos de diferentes áreas e formas de contribuição. (HABERMAS, 1987, p. 399)

Munidos desta noção complexa de razão, especificada e especializada em distintos âmbitos, que a ideia de crise que tanto se comentou também se altera: as crises migram definitivamente para o mundo da vida na forma de patologias comunicativas, isto é, para além de fenômenos objetivos, da necessidade de resolução de problemas que apontam e demandam solução, o efeito de reificação se dá já a partir da própria prática interativa, de uma comunicação que se encontra externamente distorcida e que embaralha e não discerne questões práticas, estéticas e morais de questões pragmáticas e técnicas:

Os conflitos dentro dos mundos da vida modernos, afinal, não diminuíram com o avanço da racionalização do mundo da vida. Pelo contrário, multiplicaram-se as formas em que as patologias sociais se manifestaram - perda de sentido, condições de anomia, psicopatologias são as mais visíveis, mas não os únicos sintomas: ainda explico essas patologias referindo-me ao mecanismo que impulsiona o capitalismo,

ou seja, o crescimento econômico, mas eu os avalio em termos da predominância sistemicamente induzida da racionalidade econômica e burocrática, na verdade de todas as formas cognitivo-instrumentais de racionalidade dentro de uma prática comunicativa cotidiana unilateral ou "alienada". Atribuo a racionalização unilateral e a preponderância de um complexo de racionalidade à exploração desigual dos recursos de racionalidade disponibilizados culturalmente (HABERMAS, 1991, p. 225, tradução nossa).

Com isso, liga-se crises com ideologias e patologias. Uma ideologia é uma distorção da comunicação que impede a elaboração de uma crise, ou seja, que impede que os cidadãos e que os indivíduos experienciem reflexivamente perturbações objetivas na reprodução sistêmica que implicam efeitos colaterais na reprodução cultural. Mas isso é lembrar que mais que distorcida, ela é distorcida pelos imperativos sistêmicos. Portanto, não mais como falsa consciência, mas sim enquanto “patologias [que] podem ser nomeadas como um tipo de distúrbio comunicativo que, por diferentes causas, modos de incidência e tipos de efeitos, não pode ser percebido ou suficientemente elaborado pelos sujeitos mais diretamente afetados”. (HARTMANN, p. 623). Habermas parece querer enfatizar o diagnóstico de colonização do mundo da vida em um sentido específico, qual seja: mantendo-se materialista e enfatizando uma vez mais a inversão weberiana do diagnóstico, isto é, que é a dinâmica de um sistema econômico que só mira o crescimento e que, nessa busca, resseca e cristaliza a possibilidade criação e de regeneração do sentido no mundo da vida. “Ela é sistemicamente distorcida porque se enraíza à partir do sistema em oposição ao mundo da vida e é sistematicamente distorcida porque tem caráter estrutural, e não contingente.” (CELIKATES, 2019, p. 438)

Corroborar essa interpretação a própria forma com que Habermas quer organizar o marxismo weberiano que aparece de forma definitiva em “*Teoria da Ação Comunicativa*”, e que é assim resumida por Ingram (2010, p.320)

Em suma, o relato de Habermas sobre a racionalização social (ou modernização social) fornece um corretivo para o diagnóstico pessimista de Weber. A teoria dos complexos de racionalização presume que a aprendizagem normativa pode ser institucionalizada em discursos morais e jurídicos e que todas as orientações de valor principais (ou reivindicações de validade) podem ser institucionalizadas em algum complexo de racionalização. Em última análise, a razão discursiva que é comum a todos os processos de aprendizagem racional fornece uma base profunda para os ideais democráticos de igualdade, liberdade, solidariedade e inclusão que Weber simplesmente negligenciou. A racionalização seletiva, então, não é causada por uma dialética intrínseca à racionalização cultural e social como Weber pensava, mas é causada por um particular - e de forma alguma um caminho capitalista da modernização universalizável.

É nesse sentido que se propõe que as “comunicações sistematicamente distorcidas”, portanto, aquelas ações estratégicas encobertas, possam ser compreendidas como equivalentes funcionais da ideologia. Sigo parcialmente Bohman (1986, p. 343)¹² ao defender que essa reabilitação deveria partir do fato de que uma “teoria da ideologia seria apenas uma sub-teoria sobre um tipo de comunicação sistematicamente distorcida” e que, assim, teria que se mover no nível das constatações empíricas dos pressupostos que “sistematicamente restringem as condições formais do entendimento mútuo”. Nesse quadro, sai a “falsa consciência” e entra o “falso consenso, que descreve o aspecto funcional de qualquer comunicação distorcida. (*ibidem*, p. 336). Mas como essa comunicação é distorcida?

Para Bohman (1986), a distorção se dá na desconexão entre os atos de fala e suas pretensões ilocucionárias básicas, que desconectam intensão e significado (no uso expressivo da linguagem), falar e agir (no uso interativo) e verdade e validade (no uso cognitivo da linguagem), aquilo que Habermas (2001, p.145) classifica como a organização interna do discurso, ou seja, a ligação entre razão e validade, a razão comunicativa. Ela consiste na “regulação pragmático-transcendental de uma sequência de atos de fala que independe de qualquer norma social vinculante dada sua necessidade transcendental.” Essa afirmação poderia colocar Habermas em uma má situação se ele não esclarecesse que a organização externa do discurso diz respeito ao contexto de regulação normativa em que as interações se desenrolam, as estruturas sociais, papéis e normas que dão condição e situam o discurso. Exemplificando: quem determina quem pode ou não tomar parte na discussão, quem pode iniciar tópicos, quem pode conduzir a discussão para uma conclusão, a ordem dos tópicos. (COOKE, 2011, p. 302).

E, central para a possibilidade de se falar em ideologia no quadro da pragmática formal, é a seguinte passagem onde Habermas fornece um mapeamento do modo que o processo de reificação atinge e distorce a comunicação. Reproduzo-a por ser ainda hoje pouco comentada pelos intérpretes e retomada por Habermas apenas uma única vez após 1974¹³ – ainda que em

¹² Existem algumas boas propostas de enfrentamento à questão da ideologia em Habermas, como CONDON (2020) e SOUZA FILHO (2021). No entanto, ambos trabalhos parecem focar mais nos processos de bloqueamento que, na expressão habermasiana, sobrecarregariam a organização externa da fala. Meu objetivo, no entanto, é evidenciar os aspectos de distorção interna. Cooke (2006), talvez a maior intérprete da pragmática formal em Habermas, ao reabilitar a crítica da ideologia segue o caminho que pende mais para análise da hegemonia ao amparar-se no pensamento de Ernesto Laclau. Mais adiante, contraponho uma proposta recente de Fraser (2018) segue a mesma sugestão via Gramsci, indicar porque penso que essas estratégias apresentam problemas justamente na relação entre método e política que tenho tentado apresentar nesse capítulo.

¹³ Como ele mesmo afirma em entrevista de 1990 (HABERMAS, 2021b, p. 181) e onde também aponta que se sente “amparado pelos interessantes trabalhos de Jim Bohman e Martin Löw-Beer.”

várias oportunidades Habermas (2001, p. 147) vislumbra uma possibilidade de continuar com uma análise da ideologia:

Os problemas relativos às disposições temporais, espaciais e substantivas [isto é, a organização externa da fala] deixam uma margem considerável para a padronização, que pode ser utilizada de forma diferente dependendo do contexto funcional em que a comunicação ocorre. A chave para a patogênese da comunicação linguística, a meu ver, está em uma *certa sobrecarga da organização externa do fala*. Essa carga *deve ser transferida para a organização interna e resulta em distorção sistemática*. Uso o termo “distorção” para enfatizar a percepção de que a organização interna da fala expressa pressupostos universais e incontornáveis da comunicação linguística. A necessidade transcendental implicada por esta característica de inescapabilidade ou de falta de alternativas não implica inviolabilidade. Pelo contrário, significa que a violação da organização interna da fala dá origem a mutações patológicas dos padrões de comunicação. Em outras palavras, a patogênese pode ser rastreada até problemas que exercem pressão sobre a organização externa da fala. Quando essa pressão é deslocada da organização externa para a interna, ela tem um efeito de distorção.

Portanto, é nessa “ordem de explicação” que Habermas (1985, p. 378) liga em sua teoria da sociedade em dois níveis, quer dizer, principalmente dos anos 80 em diante, como uma maneira de levar a sério aquele fenômeno social que Marx quis também investigar, uma “abstração real”. E o faz como uma maneira de mostrar a interferência paradoxal das relações mediadas por *médiuns* de controle que, no entanto, são parasitas da pretensão mais básica do entendimento mútuo, a mais elementar das pretensões que estruturam inclusive as ações teleológicas e que explica, enfim, o fenômeno da reificação. Foi por isso que se fez necessário empreender uma análise que traçasse os processos de racionalização do mundo da vida conjuntamente com o crescimento da complexidade dos subsistemas funcionais de ação de maneira paradoxal. E aqui, Habermas faz uma qualificação da “natureza paradoxal” que já fez também em “*Problemas de legitimação no capitalismo tardio*”. No entanto, para além da mera atualização conceitual, há um segundo motivo que me motiva a reatar os fios dessa trama assim como o fiz até aqui: a situação atual, isto é, o debate acadêmico e especializado sobre a natureza da crise no qual estamos metidos já vão mais de dez anos (claro, considerando 2008 como uma marco e não apenas como mais uma cena de um filme conhecido) parece ser compreensível de forma bem satisfatória nos termos o postos pro Habermas (2000a, 2015) na década de 80, a saber, entre legitimistas, neoconservadores e dos “críticos do crescimento”, sobretudo se tomarmos a tarefa inadiável de enfrentarmos o cataclisma ecológico que já é realidade e os evidentes sinais de incompetência do mercado capitalista para a possível solução de alguns desses dilemas, ao passo que é ele mesmo, em sua lógica de autovalorização aniquiladora, que gera e intensifica esses problemas.

Como se percebe, mais do que indicar um ponto final necessário do desenvolvimento histórico, a sociedade capitalista e a social-democrata configuram fatos institucionais do diagnóstico de época que funcionam como condições de fundo, quer dizer, das quais tem-se que partir ainda que seja para pensar a possibilidade de sua superação. Parece-me que o que está em jogo na transição da crítica direta, por meio da teorias das crises amparadas em uma economia política mais robusta, para a teoria das patologias sociais, fiadas em uma sociologia compreensiva que permita a reconstrução racional, é uma percepção de que se precisa levar o capitalismo tardio a sério, sobretudo em suas capacidades de esgotamento das energias utópicas disruptivas e da fragilidade teóricas de uma crítica que ainda se entende como holística mas de uma forma hipostasiada. E se, a contradição própria desse arranjo, ainda que resida na economia, só pode ser elaborada enquanto uma “indissolúvel relação de tensão entre capitalismo e democracia”, a “emancipação significa então a comunicação livre de coerções externas e internas aos participantes, tanto no plano interpessoal como no intrapsíquico.” (REPA, 2018, p. 16). Coerções externas seriam a

violência estrutural que, sem se manifestar como tal, se apodera das formas de intersubjetividade do entendimento possível. A violência estrutural é exercida por meio de restrições sistêmicas à comunicação; a distorção está ancorada nas condições formais da ação comunicativa de tal forma que a inter-relação dos mundos objetivo, social e subjetivo fica prejudgada para os participantes de maneira típica. (HABERMAS, 1987, p. 187)

Até mesmo um crítico do projeto habermasiano por ser esse demasiadamente “reconstrutivista”, projeto que teria levado “parte importante do campo crítico a abrir mão da crítica do capitalismo e de concepções robustas da dominação” (NOBRE, 2018, p. 76), reconhece que Habermas, no entanto, dá uma importante contribuição já que sem sua “virada intersubjetiva não teria se mostrado por inteiro o horizonte de uma compreensão abrangente dos processos de subjetivação da dominação”.¹⁴ Processos esses que, ainda segundo Nobre (*ibidem*, p. 76), Habermas introduziu na Teoria Crítica por meio da abertura aos impulsos democráticos próprios dos novos movimentos sociais da década de 1970, e não por último, pelo peso inédito e original que atribui à esfera pública.

¹⁴ Nobre tem uma espécie de biblioteca genealógica implícita que parece assim separar as contribuições de inspiração habermasiana: os teóricos que tem interessantes projetos porque partem da virada intersubjetiva seriam o Honneth de *Luta por reconhecimento* (2009) e *O sofrimento de indeterminação* (2007), Fraser de *Contradições entre capital e cuidado* (2020), Celikates de *Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation – Beyond the liberal paradigm* (2016) e *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* (2009), Jaeggi de *Critique of forms of life* (2018) e aqueles que padecem juntos do suposto reconstrutivismo habermasiano como Forst de *Normativity and Power* (2017), Postone em *Tempo, trabalho e dominação social* (2014) e o Honneth de *O direito da liberdade* (2015)

Por isso, o próximo capítulo enfatiza a parte “institucional” sistêmica dessa relação, mas sem querer ser elegia ao *status quo* das sociedades capitalistas tardias, isto é, de uma leitura da situação atual do sistema capitalista, do sistema administrativo e do direito como estados ideais, mas sim, como realidades materiais das quais se parte se ainda quisermos insistir no processo reflexivo que se abriu com a racionalização do mundo da vida.

Existe outra razão em direção a essa análise. Em uma entrevista intitulada *Globalism, ideology and traditions*, Habermas (2000b, p. 2-3) oferecerá três motivos para que não se “reanime a boa e velha crítica da ideologia”: primeiro, porque as relações atuais seriam tão transparentes, isto é, a dominação dos subsistemas econômicos e políticos seria tão evidente e despida de qualquer encobrimento e que - em uma expressão que Habermas utilizará diversas vezes - bastaria abrir qualquer jornal para que se constatasse que a aceleração nas trocas dos mercados globais, os investimentos diretos e fluxos de capitais são os fatores de desestabilização da integração social que dispõe de um Estado nacional que não consegue dar conta dessas regulações e compensações disfuncionais. Em razão disso, o segundo motivo defende que a ideologia não é mais apenas mera ideologia, dado que se observa *de fato* uma mudança da disposição do capitalismo internacional para o capitalismo transnacional. E por fim, a mentalidade alterou-se no sentido que falamos ao longo do capítulo, isto é, que o velho modelo da crítica da ideologia que se baseia em um holismo não mais se coloca, uma vez que não há mais essa possibilidade de síntese e, mais que isso, desde o final do século XVIII, essa auto-compreensão normativa de um universalismo igualitário vem recebendo ataques tanto dos liberais pós-modernos quanto dos velhos conservadores.

Em vez de mais desconstrução crítica, precisamos de esforços construtivos para os quais a Esquerda - se ainda resta alguma coisa - não está muito bem preparada. Este não é um apelo para uma teoria política normativa estreita. Estou implorando por uma mistura de economia política e teoria política abrindo uma perspectiva a partir da qual não aprendemos apenas como nos adaptar, mas também a como lidar com as consequências indesejadas do processo de globalização". (*ibidem*, p. 3, tradução nossa)

E, como se lê nas entrelinhas, Habermas parece dar razão os argumentos de que sua ideia de ideologia é um tanto quanto atrelada a uma forma histórica dela. Assim, mais do que aceitar seus três motivos para evitá-la, é o caso de tomá-los como autolimitações, como lembretes sobre uma gramática na qual ela não pode mais se traduzir. Trata-se de uma tentativa de, como se persegue desde o primeiro capítulo dessa tese, apresentar um diagnóstico que permita um momento construtivo, ainda que pouco ambicioso, mas ao menos não “fundamentalista em uma atitude de Grande Recusa”, tampouco resignado à sociedade de

mercado com suas desigualdades e com sua exploração. Quando inimigos e aliados insistem na desconstrução, seja de tudo que está aí, seja de toda e qualquer pretensão normativa que, na denúncia, só mascara uma relação de poder subjacente, talvez seja hora de uma vez mais insistir nas bases legitimistas do Estado de Direito, ainda que cômicos de suas cada vez maiores limitações para se efetivar em Bem-Estar Social e também nesse, de suas próprias distorções.. Essas limitações precisam de um diagnóstico atualizado da arquitetura habermasiana que até aqui enfatizei. São as bases legitimistas que fornecem as bases e alicerces que permitem uma guinada mais reflexiva, dando o lastro para a aposta em uma emancipação que, ainda que sob as trevas da barbárie, não se confunda com um mero pensamento voluntarista, mas que conserve seu caráter imanente de gênese e de reprodução.

4 CAPITALISMO E DEMOCRACIA ENTRE SISTEMA E MUNDO DA VIDA

Os membros das sociedades capitalistas parecem depositar cada vez menos esperanças nas instituições democráticas. Esse “esgotamento” da democracia tem sido amplamente abordado pelos teóricos sociais, implicando em diversos diagnósticos¹⁵. Aqui me insiro nesse debate, encaminhando a abordagem da questão (da suposta crise da sociedade democrática) para uma perspectiva habermasiana, encarando-a como um déficit de legitimação do sistema democrático frente aos anseios e desejos dos cidadãos. Defendo que uma análise da crise que atravessam as sociedades democráticas deve ser feita com base na capacidade de nossa esfera pública política pautar os temas relevantes para o público de cidadãos e de ser o canal para a formação política da vontade, revelando seu caráter *holístico* e seus potenciais normativos. De agora em diante, tomada a mudança *política* do projeto de Habermas, entendida de forma livre como a passagem tanto em seu diagnóstico quanto em seu método de um foco “nas *imagens de mundo* para o mundo da vida” (HABERMAS, 2021b, p. 5), ou seja, como um processo de racionalização cultural, daqui em diante persegue-se o que há de estrutural e funcional em sua teoria da sociedade. Daí que

De certa forma, o funcionalismo sistêmico mais recente é um herdeiro-sucessor do marxismo, que o radicaliza e neutraliza ao mesmo tempo. Por um lado, a teoria dos sistemas adota a visão de que as restrições sistêmicas da produção material, que ela entende como imperativos de automanutenção do sistema social geral, atingem diretamente as estruturas simbólicas do mundo da vida. Por outro lado, retira o ferrão crítico da tese base-superestrutura ao reinterpretar o que se pretendia ser um diagnóstico empírico como uma distinção analítica prévia. (...) A racionalização do mundo da vida possibilita o surgimento e o crescimento de subsistemas cujos imperativos independentes se voltam destrutivamente sobre o próprio mundo da vida. (HABERMAS, 1987, p. 185-186, tradução nossa)

É com a perspectiva da ordem externa que se avança agora. Se já falei muito sobre capitalismo tardio ou estatalmente organizado, chega a hora de apresentar algumas definições mais detidas que evidenciem suas funções para a integração da sociedade. Afinal, o que se tenta é salvar a possibilidade emancipadora que está contida nos ideais de autorrealização, auto-certificação e auto-consciência modernos, sobretudo aquele institucionalizado nas formas de integração social (ou do quadro institucional da sociedade em um vocabulário das décadas de 60 e 70) porque também é verdade que Habermas localiza neles momentos de desenvolvimento

¹⁵ Colin Crouch e sua pós-democracia (2009), Wendy Brown e a des-democratização (2012), as crises do capitalismo democrático de Wolfgang Streeck (2014), e findando derradeiro em “Como as democracias morrem” (2018) de Steven Levitsky e Daniel Ziblatt e “Como a democracia chega ao fim” (2018) de David Ruciman.

institucional que evidenciam traços de aprendizado político-moral. Com isso, parto da ligação já estabelecida entre ação comunicativa e ordem social como formas de investigar processos de aprendizagem *na* história da humanidade *na forma da ideia* de modernidade, como maneiras de condensar os usos da razão na reconstrução das razões e pretensões de validade que atua – conscientemente ou não – quando se quer entender sobre algo ou com alguém. Se no capítulo anterior falava-se da estrutura interna e externa do discurso, aqui se adota a linguagem funcionalista para analisar como se dá a distorção sistêmica do discurso, reanimando, pois, um tipo de crítica que analisa as corrupções à integração comunicativa geradas pelo crescimento disfuncional dos *médiuns* de integração sistêmica.

No caso típico-ideal, os atos de entendimento devem seu poder de coordenar a ação a pretensões de validade criticáveis que podem ser redimidas por meio de razões e que carregam um consenso quando são reconhecidas intersubjetivamente. O *valor real* de se chegar ao entendimento consiste, portanto, em uma pretensão de validade produzida comunicativamente e está respaldada por razões potenciais (razões que poderiam ser expostas se necessário) (HABERMAS, 1987, p. 265-266, tradução nossa).

Essa citação surge de um contexto bem específico. Ela aparece na apropriação da teoria dos sistemas de Parsons, tratando em termos exatos do subsistema do dinheiro que, forma *condensada* e desonerada comunicativamente, carece de uma ligação justamente com as pretensões de validade de que também são exigidas nas trocas estratégicas.

Esse movimento toma a teoria da sociedade em dois níveis como procedimento analítico, isto é, como maneira de explicar a manutenção material da sociedade e de sua construção e sua reprodução simbólica. Se em *Teoria da Ação Comunicativa* a separação entre sistema e mundo da vida tinha, também como pano de fundo, era uma tentativa de lidar com as demandas postas pelos chamados “novos movimentos sociais”, é preciso reposicionar a forma como esses movimentos conseguem justamente expressar suas demandas em uma esfera pública, já que

Os problemas dos novos movimentos sociais não são tanto as dificuldades de lidar com sistemas auto-sustentáveis, mas sim as mesmas velhas dificuldades de qualquer processo de aprendizagem e racionalização social, agora em condições democráticas. Embora esses problemas possam ser exacerbados pela presença de sistemas, eles não são mais ou menos insolúveis agora do que nunca. Qualquer outra conclusão simplesmente aceita uma visão totalizante injustificada dos sistemas e de sua influência nas novas possibilidades da vida política. É uma questão empírica se estão surgindo novas instituições racionais que possam ancorar os sistemas de forma mais adequada a uma esfera pública mais ampla e eficaz. (BOHMAN, 1989, p. 399)

Nancy Fraser, no texto “*Crise de legitimação? As contradições políticas do capitalismo financeirizado*”, parte dos marcos de “*Problemas de legitimação no capitalismo tardio*” para

defender que esses fenômenos de “enfraquecimento democrático” devem ser explicados a partir de uma “contradição política do capitalismo”:

de um lado, um poder público eficaz e legítimo é uma condição de possibilidade da acumulação continuada de capital; de outro lado, o impulso do capitalismo para a acumulação sem fim tende a desestabilizar o próprio poder público do qual ele depende. (FRASER, 2018, p. 155)

Ao partir de uma análise do funcionamento paradoxal entre economia e Estado, Fraser defende que a chave de leitura para interpretar os fenômenos atuais de enfraquecimento democrático está em uma compreensão mais *ampla* da ideia de crise. Para a autora, a crise não é somente política, tampouco somente econômica. Diferentemente de um jogo de “ou um ou outro”, sobretudo, trata-se da “crise do capitalismo financeirizado” como um todo (FRASER, 2018, p. 155), enquanto uma ordem social composta por várias dimensões que constantemente se atravessam. Dois pontos cabem ser destacados. *Primeiro*, a crise não é uma anomalia da ordem social vigente, ao contrário, ela é o produto necessário de sua lógica interna. Neste sentido, o próprio capitalismo traz em si uma “tendência para crise” (FRASER, 2018, p. 155), dado que ele gera fundamentalmente suas próprias condições de possibilidade e, ao mesmo tempo, de desestabilização social. *Segundo*, é simplificador destacar uma única variável como a fonte de emanação da crise, principalmente para lidar com uma ordem social que constantemente está pautada em processos de diferenciações (e aproximações) entre suas fronteiras institucionais. Deste modo, a crise de uma ordem social capitalista deve ser interpretada levando em consideração suas ambivalências e seu aspecto multifacetado, abrangendo componentes econômicos, éticos (de cuidado), ecológicos e, sobretudo, as próprias contradições políticas do capitalismo. Certamente a concepção polissêmica de crise trabalhada por Fraser é valiosa, dado que ela trabalha de modo sofisticado seu aspecto multifacetado, contudo aqui me afasto de Fraser e retorno a Habermas. Faço isto, pois pretendo contestar a crítica que a autora direciona a ele no que tange à relação entre *crise de legitimação* e *crise administrativa* que, para Fraser, sofreria de “um déficit político” por expressar uma mediação demasiadamente focada na psicologia moral¹⁶.

Para argumentar que a interpretação de Fraser não faz jus à ideia habermasiana de crise de motivação, começo retomando a teoria das crises do capitalismo tardio de Habermas, agora enfatizando suas relações e encadeamentos. A partir disso, argumento que Fraser, ao

¹⁶ Esse pretenso déficit político habermasiano é especificamente pautado por autoras que vem empreendendo uma renovação da crítica do capitalismo no interior da Teoria Crítica como Albena Azmanova, Rahel Jaeggi, além da própria Nancy Fraser.

encaminhar uma saída “gramsciana” para o suposto déficit da teoria habermasiana, descaracteriza as próprias pretensões do programa de pesquisa de Habermas de 1973 que ela pretendia recuperar. Ao focar numa teoria da hegemonia, a autora perde de vista a complexidade do processo de formação e circulação do poder, que Habermas já tentara categorizar em “*Problemas de legitimação no capitalismo tardio*”, muito embora só viria a trabalhá-lo nesses termos nas obras dos anos 80 e 90, especialmente em “*Teoria da Ação Comunicativa*” e “*Facticidade e validade*”. Com isso, perde-se o foco na primazia da esfera pública como “ancoramento social da crítica” - projeto que curiosamente a própria Fraser outrora tentou defender. Feito isso, retomo normativamente a categoria de esfera pública de Habermas para mostrar o fundamental e necessário papel desta instância para o funcionamento da democracia radical. Dada que a concepção de esfera pública não é somente normativa (mas também uma categoria histórica), reconstruo aquilo que há de normativo nessa ideia (a), as condições minimamente necessárias para que ela cumpra seu papel como elo de ligação entre a sociedade e o Estado (b), e, portanto, como espaço mesmo da possibilidade de ação social. Terminado, então, avaliando as alterações necessárias no esquema habermasiano para que ele dê conta de explicar as especificidades que surgem com os dilemas postos pelo quadro transnacionalizado de um sistema econômico que parece cada vez mais se expandir sem qualquer contenção social.

4.1.1 Revisitando o quadro analítico-funcional de *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*

Abril de 1968 foi quente em Frankfurt. Enquanto estudantes protestavam, os sociólogos alemães reuniram-se em seu 60º congresso nacional para debater o tema: “*Capitalismo tardio ou sociedade industrial?*” A fala de Theodor Adorno, presidente à época da organização, tornou-se célebre na filosofia desde então. Ralf Dahrendorf, escalado para debater com Adorno, acabou por alçar dois jovens nomes ao centro da discussão sociológica das sociedades desenvolvidas. Ao fazer referência ao trabalho de Claus Offe e Jürgen Habermas, Dahrendorf atribui legitimidade a inovadora tese do artigo “Autoridade política, relações de classe e estratificação”, de que o capitalismo tardio estatalmente organizado *repolitizava* o antagonismo de classe, uma vez que o sistema político assumia para si funções cada vez mais dependentes de legitimação do público de cidadãos. (BORCHERT e LESSENICH, 2016). Neste debate, o que estava em jogo era definir se o capitalismo tardio apontava para uma “aporética da crise”, ou se, como defendiam Habermas e Offe, tratava-se de

uma crise que, ao menos até o momento, tinha sido controlada de maneira eficaz pelo poder de organização do Estado moderno. Era o caso de absorver a contribuição da primeira geração da Teoria Crítica – sobretudo de Friedrich Pollock (1941, p. 72) – de que havia ocorrido uma “mudança substancial no sistema capitalista” e que “livre comércio e a livre iniciativa do século XIX” estariam acabados. Tal mudança de perspectiva requereu uma nova ordem de diagnósticos, que superassem o modelo de capitalismo liberal analisado por Marx em direção à ideia de capitalismo tardio (ou capitalismo estatalmente organizado). Assim, respondendo a uma *crise econômica do sistema capitalista*, manifestada em forma de inflação e incapacidade fiscal de atuação do Estado (STREECK, 2018, p. 10), Habermas e Offe desenvolveram uma teoria da crise do capitalismo tardio, combinando um diagnóstico de época que apontava para aquilo que há de “estrutural” na situação constatada de crise. É nessa chave que leio “*Problemas de legitimação no capitalismo tardio*”, vendo nesse trabalho uma tentativa de “modelo de teoria das crises” que pode ser recuperado para diagnosticar nossa própria situação contemporânea. A proposta de “introduzir um conceito sistemático e útil (*useful*) de crise” (HABERMAS, 1988, p.3, tradução nossa) parece-me ainda hoje um importante programa de pesquisa. Em um mundo de pautas e demandas cada vez mais fragmentadas, uma explicação que tenha como pretensão uma referência ao funcionamento de vários sistemas sociais e de suas relações é condição para uma avaliação crítica da sociedade e as possibilidades de ação políticas nela.

Com vistas a essa abordagem, cabe analisar a singularidade da crise que ocorre em um sistema social específico - o capitalismo tardio - perguntando pelas *causas* imanentes que expliquem suas ocorrências. Nesse sentido, é também essencial discernir aquilo que é o funcionamento normal - ainda que, como mostrou a crítica marxiana, contraditório) da sociedade capitalista tardia de uma situação de crise, que, em “*Problemas de legitimação no capitalismo tardio*”, só pode ocorrer quando os “membros da sociedade experienciam alterações sociais como críticas para sua própria existência continuada e sentem suas identidades sociais ameaçadas” (*ibidem*, p. 3). É essa preocupação, com a estrutura normativa da sociedade, que complementa o que seria a parcialidade de uma abordagem meramente funcionalista do sistema social. Soma-se à abordagem funcionalista a análise normativa.

Mas qual é a estrutura do argumento habermasiano no texto? De princípio, note-se que “*Problemas de legitimação no capitalismo tardio*”, como já tratado, apresenta uma primeira tentativa de teoria da sociedade em dois níveis de perspectiva: uma teoria da ação, focada no agente, e uma *teoria da tipos de ordem social*, enfatizando as estruturas sociais. Se esse trabalho só fora apresentado – como também já mostramos - em sua forma definitiva no segundo volume

de “*Teoria da ação comunicativa*”, as intuições que aparecem nesse trabalho anterior são valiosas para, como dito, ligarmos as duas perspectivas sob uma “utilidade empírica da teoria dos sistemas para uma análise das crises econômicas e administrativas” (HABERMAS, 1991, p. 251). O projeto pode ser então caracterizado como a “tentativa de fornecer um mecanismo geral para modelar as relações entre os níveis de legitimação e os demais fenômenos macrossociais. (HEATH, 2004, p. 31)

Assim definido, parece que a tentativa de teoria das crises habermasianas guarda proximidade com a perspectiva de Streeck (2018, p. 20) de “uma macrossociologia orientada pela política e pela sociologia”. Um pouco adiante (*ibidem*, p. 42) Streeck chegará a equiparar essa macrossociologia à própria economia política. Como se sabe, Habermas (1984, p. 3-5) rejeita uma volta completa à economia política em *Teoria da Ação Comunicativa*, uma vez que ela enquanto uma disciplina especializada tenha perdido seu elo com as questões sociais e de legitimação, o que seria precisamente o que caracterizaria a teoria das crises. Mas e se complementássemos o seu modelo de teoria das crises com os desenvolvimentos mais recentes de sua problemática do poder, de sua geração, circulação e legitimidade? Para resolver essa questão, explico o que chamei na introdução de economia política enquanto uma disciplina que perscruta o poder de organização da sociedade e que entende o

Capitalismo como uma sequencia de crises, economia como “a política da luta do mercado” (Weber), empiricamente reconstruído em seu tempo histórico como produto da ação estratégica e dos conflitos distributivos coletivos nos mercados expandidos, impulsionado por uma dinâmica relação de troca entre espaços de classes e de interesses, de um lado, e de grupos organizados e instituições políticas, de outro, com particular consideração do problema da reprodução financeira do Estado. (*ibidem*, p. 9)

Deve ficar claro então que não trato da economia política enquanto sua compreensão clássica, como aquela que nasce com os fisiocratas franceses, se especializa com o pensamento inglês de David Ricardo, Adam Smith e John Stuart Mill e é apontada contra si mesma na crítica marxiana. O motivo que repele Habermas desse caminho tem semelhança com o mesmo tomado por Karl Polanyi em 1944, quando entendia que o pensamento econômico especializado estaria preso em uma “falácia economicista”: “O erro lógico foi algo comum e inofensivo: um fenômeno genérico foi considerado idêntico a outro, já familiar. Nesses termos, o erro consistiu em igualar a economia humana em geral com sua forma de mercado.” (POLANYI, 2012, p. 47).

O fato é que essa visão criou raízes profundas e frutificou no interior do campo disciplinar da economia. Para Streeck (2010, p. 2), a maior parte da economia política

contemporânea e do institucionalismo trata seu objeto como uma “caixa preta”, tomando pressupostos particulares das teorias micro-fundamentadas (a teoria *mainstream*) para aplicá-los às instituições, e não o contrário, como seria típico de uma economia política em sentido mais forte.

No lugar da noção economicista, Polanyi propugna um sentido substantivo de economia como “processo instituído de interações que servem para satisfazer necessidades materiais”. (*ibidem*, p. 78). Portanto, a economia política, substantiva, caberia investigar esses processos amplo e institucionalizados em sentido lato da sociedade *a partir das relações econômicas constitutivas*¹⁷. Procuram-se ordens sociais, e busca-se a explicação de suas relações por meio da economia, já que se trata de uma sociedade capitalista, afinal. Mas, seja em Polanyi analisando a capacidade da sociedade se defender das investidas do mercado capitalista, seja no mundo da vida que se defende das intrusões dos subsistemas habermasiano, ambos operam sob uma noção de desacoplamento: isto é, de alguma forma (e cada um vai explicar isso a sua maneira), os sistemas sociais de ação racional se desprendem da dinâmica de reprodução e controle da sociedade se autonomizando. A extensão dessa autonomização e as possibilidades de controle social correspondendo só podem ser avaliadas em seus contextos específicos. (KLEIN, 2020, p. 3; EBNER, 215 p. 370)

Dito isso, as ordens sociais são analiticamente estruturadas em três subsistemas: *o sistema econômico, sistema administrativo e sistema sociocultural*. Enquanto o sistema econômico e o sistema administrativo possuem a função de regular os mecanismos de controle da sociedade, ou seja, representam os *médiuns* de integração sistêmica da sociedade, o sistema sócio-cultural é aquele responsável pela integração social, ao passo que se estrutura pelo meio da comunicação intersubjetiva dos atores com vistas ao entendimento. O que aqui aparece como integração sistêmica e integração social, em “*Teoria do ação comunicativa*” tomará a forma da ação funcionalista e da ação comunicativa, respectivamente. (COOKE, 1997, p. 20; HABERMAS, 2014a, p. 66). A ideia geral é que:

A integração social deve ser medida em termos do critério interno da estabilização e preservação do Ego e da identidade de grupo que os atores atribuem a si mesmos. Integração sistêmica, por sua vez, pode ser acessada em termos do critério externo da estabilização e da preservação das fronteiras de um sistema frente a seu ambiente. (HABERMAS, 1991, 252-253, tradução nossa)

¹⁷ Tanto Jaeggi (2018), que foca no aspecto da economia como uma prática institucionalizada, quanto Fraser (2013, 2012 e 2011) com ênfase na teoria das crises, retomam Polanyi para esses intentos.

Agora, quero apenas enfatizar que a apresentação “funcionalista” dos sistemas sociais tem a importância teórica de permitir “topografar” as relações de fluxo entre os diferentes subsistemas. Dentro desse esquema, o sistema sociocultural em tem a capacidade singular de *criar motivação*, o recurso que é utilizado como *input* tanto do sistema econômico quanto do sistema administrativo. Em situações de capitalismo estatalmente organizado, o Estado *necessita* de poder legítimo para validar sua interferência no sistema econômico (ainda que essa interferência tenha como propósito a manutenção do “princípio de organização” da sociedade, e, nesse caso, garantir a própria capacidade de existência de um sistema econômico capitalista). Para cumprir sua função de impor decisões administrativas de maneira soberana, ele precisa de um *input* de lealdade das massas de maneira mais ampla possível (organizada pela democracia burguesa formal). Como contraparte, a administração - agora na forma histórica do Estado de Bem-Estar - oferta políticas de compensação social para os riscos e desvios oriundos do sistema econômico. Quando as crises se dão na saída do sistema administrativo (*output*), tem-se crises de racionalidade: o sistema administrativo não consegue cumprir com as tarefas que assumiu frente o sistema econômico e essa incapacidade desestrutura objetivamente as formas de vida. Consequentemente, crises de entrada (*input*) tomam a forma de *crises de legitimação*, onde o sistema legitimador (que, é apartado funcionalmente do sistema administrativo) não mais consegue manter o nível exigido de lealdade das massas. (HABERMAS, 2015, p. 442-443; HABERMAS, 1988a, p. 45 et seq.)

Retorno, então, ao argumento de Fraser. Embora ela concorde com o modelo habermasiano apresentado em *Problemas de legitimação*, permanece a pergunta: por quê, mesmo após a ofensiva neoliberal que inicia justamente nos anos 70 e tem seu ápice na crise financeira de 2008 – assim historicizado por Streeck (2012) - não se deu uma crise de legitimação? A resposta, para Fraser, reside no teor abstrato que Habermas confere ao mecanismo que transformaria uma crise de racionalidade em crise sistêmica, a dimensão de uma crise de motivação:

A ideia geral é bastante persuasiva: as disfunções no nível sistêmico nunca ditam, por si próprias, as respostas dos atores sociais. Mas a explicação que Habermas dá das mediações entre aquelas disfunções e estas respostas é inadequada – sustento – porque exclusivamente focada na psicologia moral. Do modo como o compreendo, o fator decisivo seria a força da disposição de uma população para exigir uma justificação normativa dos arranjos sociais aos quais ela está sujeita. Mas tal disposição, ainda que forte, não é suficiente para garantir uma crise de legitimação. Essa crise requer algo mais – algo substantivo e distintivamente político. (FRASER, 2018, p. 168-169)

Esse algo político é resolvido por meio de uma apropriação da teoria da hegemonia de Antônio Gramsci. Para Fraser, uma teoria da motivação deveria estar baseada na ideia gramsciana de um “senso comum político”, que abarcaria concepções historicamente enraizadas sobre a capacidade de agir, o poder público, a sociedade, a justiça e a história e que, seria a melhor forma de mediar a relação entre crise de integração sistêmica e social. Fraser, então, passa a mostrar como o “capitalismo neoliberal financeirizado” estabelece narrativas que justificam uma visão a-histórica e, nisso, apolítica, da relação entre Estado, economia e sociedade. Concordo (assim como Habermas) com essa descrição, mas questiono os métodos de chegada.

Embora eu mesmo acredite que o quadro referencial tenha mudado¹⁸ e a explicação de Fraser seja correta, a saber, que nos anos 70 o que contava eram os fins e os meios pelos quais o poder público era implementado enquanto hoje o problema parece ser a própria existência e pertinência da ação do Estado na estrutura social, defendo que um tratamento habermasiano para a questão deva se dar não nos termos de uma teoria da hegemonia em si, mas antes, no espaço de formação e de disputa dessas narrativas e contra narrativas. O ponto de entrada para entender a crise que hoje enfrentamos encontra-se na análise da esfera pública e, com isso, da relação entre atores sociais, sistemas e o poder legítimo. Tratarei disso na próxima seção. Antes, quero reivindicar uma razão interna ao texto de 1973 que também ajudaria a responder a questão posta por Fraser. Trata-se de entender a crise de motivação habermasiana num horizonte mais amplo do que de uma “mera pretensão de correção normativa”. Se já falamos várias vezes que Habermas adere à tese marxiana de que “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual” (MARX, 2008, p. 47), ele não lê esse condicionamento de forma ortodoxa, ou seja, como uma relação de causalidade. Para Habermas, embora o sistema econômico seja a origem das inquietações que se tornam disfuncionais para a manutenção da própria sociedade capitalista, não é ele que define a crise do sistema, uma vez que “os sistemas não são apresentados como sujeitos, e apenas sujeitos podem estar envolvidos em crises”. Essa intuição, que aparece pautada em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, também é articulada em *Teoria do agir comunicativo*, ainda que o que lá eram crises de controle agora apareçam como patologias no mundo da vida, como também já mostramos. Cito Habermas (2012, p. 693):

¹⁸ O próprio Habermas (2014b, p. 183) reconhece que seu modelo dos anos 70 apoiava-se em um “otimismo quanto ao controle keynesiano” e que, apesar de uma “crise econômica palpável”, ela ainda não se transformou em uma crise de legitimação.

Entretanto, os *desequilíbrios sistêmicos* só tem efeitos de *crises* quando as realizações da economia e do Estado ficam manifestamente aquém de um certo nível de pretensão estabelecido, prejudicando a reprodução simbólica do mundo da vida, ao provocar nele conflitos e reações de oposição. Isso atinge diretamente o componente social do mundo da vida.

Os distúrbios dos sistemas de base só podem ameaçar a existência do próprio sistema social quando “os fundamentos consensuais das estruturas normativas” são tão prejudicados que a sociedade passa a funcionar de forma anômica. (HABERMAS, 1988a, p. 4). Esses fundamentos consensuais das estruturas normativas, como mostram os exemplos de Habermas, tem caráter muito mais substancial no mundo da vida dos cidadãos do que uma mera disposição psicológica. Já à época eles expressavam segmentos de narrativas ligadas a “componentes das ideologias burguesas” que formam aquilo que Fraser queria buscar em Gramsci: uma ideologia do desempenho, do individualismo possessivo e da orientação para o valor de troca. (*ibidem*, p. 75 et seq.) Esses elementos formam dois padrões de motivação que estabilizam tanto o poder político quanto econômico: o privatismo familiar-profissional, que forma os indivíduos com interesses individuais pelo consumo e tempo livre e pela carreira adequada a competição e ao status e o privatismo da cidadania, “que corresponde às estruturas de uma esfera pública despolitizada.” (*ibidem*). Essa esfera pública é despolitizada porque justamente o privatismo familiar profissional implica numa abstinência das questões políticas pública e um centramento na esfera privada e da família, além do já mencionado programa de compensação do Estado, que torna os cidadãos em “clientes passivos”. Aqui, mais uma vez enfatizando a correspondência, lembro que é nesse quadro funcional que Habermas continuará explicando o capitalismo tardio em *Teoria da Ação Comunicativa* (1987, p. 343-356), ainda que onde antes havia o sistema econômico, administrativo e sociocultural, agora passe a operar os subsistemas econômico e administrativo, a esfera pública e a esfera privada. Isso não é negar as especificidades que a teoria da ação comunicativa e da racionalização do mundo da vida implicam para afirmar-se qualquer coisa sobre os subsistemas funcionais de ação, já que esses últimos se racionalizaram às custas do mundo da vida pela mediatização (não-instrumentalizadora), e, patologicamente, pela colonização. (*ibidem*, p. 196)

Sugiro até mesmo que essa linha de diagnóstico, que afirma um processo exterior de dominação e que se reflete nas experiências e possibilidades de elaboração dessa experiência, seja uma constante desde “*Mudança estrutural da esfera pública*”, passando por uma denegação da experiência em “*Conhecimento e interesse*”, crise de motivação em “*Problemas de legitimação no capitalismo tardio*” e no quadro ampliado das patologias em “*Teoria da*

Ação Comunicativa” e, sob a chave da autonomia privada e pública, a escassez do recurso de integração social comunicativo, a solidariedade em “*Facticidade e validade*”. Por essa via que, desde o começo, vim tentando apresentar a teoria habermasiana enfatizando seus diagnósticos.

Existem elementos suficientes para afirmar que a tratativa habermasiana de uma crise de motivação não seria meramente moral. Há uma relação entre problemas de integração sistêmica e incolumidade da integração social que só podem ser tematizados enquanto experiências fáticas de cidadãos democráticos. No entanto, é bem verdade que em “*Problemas de legitimação no capitalismo tardio*”, Habermas não faz da esfera pública uma categoria central. Nessa obra, a função da esfera pública seria a de direcionar a atenção para áreas tópicas, sem, no entanto, explicitar o fluxo dessa atenção (ao menos não do ponto de vista de uma teoria da circulação do poder democrático) (*ibidem*, p. 37). Discute-se, então, a pertinência de uma esfera pública política para o diagnóstico da crise democrática, ou, nos objetivos de Fraser, expor as condições de possibilidades de uma tematização política das fronteiras entre Estado, economia e sociedade.

4.1.2 Esfera pública política, circulação do poder e democracia

A ideia de esfera pública política é a especificação de um conceito complexo, e já tomamos sua representação interna na obra habermasiana a partir de “*Mudança Estrutural da Esfera Pública*”. Porém, como dito, a ênfase de agora em diante passa a ser suas dimensões institucionais, quer dizer, a esfera privada e público-política. Nela, Habermas reconstrói a esfera pública burguesa como um *médium* social entre o Estado e a sociedade civil (*idem*, p. 121). Como esclarece Fraser (2017, p. 246), a categoria esfera pública é desenvolvida de duas formas distintas, ainda que perpassadas: uma perspectiva histórico-empírica e outra crítico-normativa. Não me ocuparei aqui com a reconstrução histórica; interessa-me o uso crítico normativo da categoria. A coletânea organizada por Craig Calhoun, “*Habermas and the public sphere*” (1992), traz em sua segunda parte críticas ao “quadro genético” habermasiano, historicamente localizado nas esferas públicas nascentes da Inglaterra, França e Alemanha dos séculos XVII e XVIII. Importa para nossa discussão que o modelo habermasiano se baseia fortemente em uma esfera pública que fora preparada pela discussão literária, gestada em um âmbito privado de indivíduos que, primeiro discutindo a cultura, dali passaram, como em um processo de aprendizado, para a discussão política. No entanto, deve-se deixar claro que Habermas concede a uma série dessas críticas (como aparece no já célebre novo prefácio à edição estadunidense

de “*Mudança Estrutural da Esfera Pública*”, de 1990) e que ao longo de sua obra, a perspectiva histórica da emergência da esfera pública é deixada de lado em vista de uma análise mais normativa e sociologicamente informada, como pode se ver de maneira madura no capítulo VIII de “*Facticidade e validade*”.

Aqui, ressalto um traço específico e único da esfera pública: trata-se de um espaço de nossa vida social onde a opinião pública pode ser gerada (HABERMAS, 1974, p. 49; HABERMAS, 2020a, p. 458). O modo como essa opinião pública é gerada marca uma característica normativa central da esfera pública, já que ela se dá por meio de uma comunicação baseada no debate “racional, inclusivo e irrestrito” (FRASER, 2017, p. 245), que mira, por sua vez, a atuação sobre as esferas de poder social, tanto daquelas institucionalizadas quanto das informais. A característica marcante desta categoria, como defendem Melo (2015a, p. 25-26) e Fraser (2007, p. 7-8), consiste em enxergá-la sob a perspectiva de uma tarefa crítica dupla: a *primeira*, que surge das condições exigentes descritas acima, implica a legitimação normativa da opinião pública *nela* produzida, enfoca então, o *contexto de surgimento*. A *segunda* refere-se a sua relação com o poder: sua tarefa de transformar o poder comunicativamente gerado em poder social, isto é, na sua função de *eficiência política*. Embora essas duas condições possam costumeiramente ser pouco satisfeitas em total extensão empírica, isso não encobre sua possibilidade de avaliação contrafactual: ela serve como um critério normativo para a avaliação de seu grau de legitimação e de aplicação enquanto meio de circulação do poder originado pelas opiniões públicas qualificadas e filtradas. É, portanto, uma chave para avaliarmos a saúde de uma democracia que se queira mais que uma disputa eleitoral organizada periodicamente. Habermas (2011, p.341-393) oferece uma “mostra” indireta de como esse aspecto de eficiência política é reivindicado quando discute a luta por reconhecimento no Estado Democrático de Direito e da maneira que ela se dá em torno de uma *forma* de luta por reconhecimento político organizada em torno da gramática dos direitos, utilizando para isso o exemplo da luta por emancipação feminista.

Se, portanto, com a “abertura investigativa” que a esfera pública espera cumprir sua função de captar e pautar os problemas da vida em sociedade, ela deve se formar a partir dos contextos prático-interacionais daquelas pessoas que são concernidas, isto é, dos membros dessa sociedade. Esses contextos prático-interacionais não são outros que, novamente, os da esfera pública e privada. Habermas (2020a, p. 463) fornece um tipo de ilustração do fluxo que migra da esfera privada para a esfera pública política: “Os problemas que emergem

linguisticamente na esfera pública política são inicialmente visíveis como reflexo da pressão exercida pelo sofrimento social no espelho das experiências pessoais de vida.”

Constrói-se, pois, uma perspectiva de esfera pública e privada que não é “demarcacionista”. A estratégia habermasiana é uma vez mais não objetivista, já que são as condições e contextos de comunicação que interessam - e não um enquadramento institucionalista desses âmbitos, que demarque a priori a circunscrição de determinados temas e pautas a determinada esfera. Pelo contrário, são desses âmbitos que se definem, a partir de sua abertura consentida (privacidade) ou publicizada:

O limiar entre esfera privada e esfera pública não é marcado por um conjunto fixo de temas ou relações, mas por condições de comunicação modificadas. Certamente, estas alteram a acessibilidade, protegendo a intimidade, de um lado, e a publicidade, de outro, embora não isolem a esfera privada da esfera pública, apenas canalizam o fluxo de temas de uma esfera à outra. (HABERMAS, 2020a, p. 464)

Aqui, a relação entre autonomia privada, amparada na intimidade e nos direitos liberais e experienciada na esfera íntima, e a autonomia pública, ressalvada na publicidade e nos direitos políticos e sociais e exercida na esfera pública, precisa ser esclarecida também quanto a sua “cooriginariedade. A garantia dos direitos individuais (subjctivos), como os direitos à vida, à privacidade e a livre-expressão, por exemplo, protege a esfera privada das interferências externas dos sistemas e mantém as estruturas do mundo da vida protegidas, mas eles não são suficientes para proteger a sociedade civil e a própria esfera pública. Por isso, “as estruturas comunicativas da esfera pública precisam ser mantidas intactas por uma sociedade civil dotada de vitalidade” (HABERMAS, 2020a, p. 102).

Silva (2021, p. 25-26) categoriza a distinção entre os polos como a “compreensão dos componentes genéticos de uma práxis comunicativa” onde o primeiro termo – a autonomia privada – seja entendida como uma “pressuposição conceitual necessária” da própria moral e do sistema de direitos e o segundo – a autonomia pública – compreendida como o complemento normativo-funcional. Suas outras aparições em “*Facitidade e validade*” na fórmula da cooriginariedade entre direitos humanos e soberania popular talvez melhor evidenciem essa interpretação.

Se até aqui indiquei as características que dão a dimensão legitimadora da esfera pública, agora apresento a ligação interna com as questões de *efetividade* dela. Entramos, então, no âmbito da circulação do poder entre estruturas comunicacionais (mundo da vida) e sistêmicas da sociedade. Mais uma vez simplifico bastante a questão: parto da redefinição do fluxo de

circulação do poder realizada em “*Facticidade e validade*”, marcado pela substituição da figura de um sistema “sitiado” (HABERMAS, 2014a, p. 80), que não teria condições de pautar o sistema administrativo comunicativamente, por um modelo de “comportas”, que aparece na obra de 1992 (HABERMAS, 2020a, p. 452). Essa reformulação implica numa relação diferente entre sistema e mundo da vida, que dá ânimo a uma esfera pública mais ativa, mais porosa e permeável às contestações de ordem política.

Outro aspecto dessa reformulação, central em “*Facticidade e validade*”, são as possibilidades de institucionalização que este novo modelo de comportas evidencia. Com este movimento, Habermas abre um flanco que permite, por sua vez, a auto democratização interna dos sistemas, via fluxos comunicativos oriundos de uma esfera pública permeável:

Na verdade, as comunicações políticas filtradas em termos deliberativos dependem de recursos do mundo da vida – de uma cultura política da liberdade e de uma socialização política esclarecida, sobretudo das iniciativas de associações formadoras de opinião – que se formam e se regeneram em grande medida de maneira espontânea e que, em todo caso, dificilmente são acessíveis às intervenções diretas do aparelho político. (HABERMAS, 2020a, p. 386)

Como relação última, esta nova recepção da categoria esfera pública só pode amparar-se numa concepção de democracia como procedimento (Cf. LUBENOW, 2010, p. 228-230), uma democracia radical que, justamente por esse qualificador, pode sim ser uma estratégia de orientação dos potenciais emancipatórios das práticas comunicativas cotidianas enquanto expressões de ações não dominadas e determinadas. Desta forma, aquilo que já foi tratado como uma contradição estrutural entre diferentes planos de ação, mas que se coloca enquanto uma divisão profunda entre dois tipos de coordenação da ação que se especializam em dois diferentes âmbitos de coordenação social, passa a operar como uma tensão premente e indissolúvel entre capitalismo e democracia: “Em suma, ao projeto do Estado de bem-estar social como tal é imanente a contradição entre objetivo e o método.” (HABERMAS, 2015, p. 244) Aqui, a relação entre autonomia privada, exercitada na esfera íntima, e a autonomia pública, exercida na esfera pública, precisa ser esclarecida quanto a sua cooriginariedade, ao passo que

a política deliberativa habermasiana pressupõe um procedimento democrático no qual se reserva a cada cidadão a disposição e capacidade de determinar os rumos de sua própria vida por meio de deliberação, de reflexão informada e negociação. (MELO; VITALE, 2008, p. 236)

Está clara a relação de dependência da democracia deliberativa habermasiana de uma esfera pública atuante. Mas o que até o momento não se esclareceu é como essa esfera pública, que funciona como uma “caixa de ressonância” do social, pode possibilitar a passagem do poder

social comunicativamente gerado, característica sua, para uma institucionalização e aplicação em poder administrativo. Como o direito em sua positividade, por exemplo, que organiza os sistemas da administração e da economia, e mantém uma abertura aos influxos comunicativos oriundos do mundo da vida justamente pela razão de legitimação (necessidade de racionalidade do próprio código jurídico estabelecido).

Acompanho algumas novas leituras que enxergam a tomada de posição frente ao direito (e à filosofia política) em *Facticidade e validade* não pela ótica de um normativismo, mas como rapidamente apontado, uma forma de lidar com as alterações que são feitas em sua análise da dinâmica do poder e consequências de uma melhor conceituação sobre a natureza do poder comunicativo em específico. (PALAZI, ZAN, 2022, p. 86, MELO e SILVA, 2020, p. 22, MELO, 2015). Duas mudanças profundas e importantes são então feitas.

Em decorrência do desenvolvimento da teoria do discurso e da moral tomar a frente da ocupação habermasiana logo após a publicação de *Teoria da Ação Comunicativa*, a noção de direito na sua obra-fundamental é muito funcional em sentido estrito, assumindo o papel de “*médium* antes que de suplemento aos componentes estruturais do mundo da vida.” (HABERMAS, 1987, p. 366) e ligando-se a esse de forma regulativa por meio de papéis cristalizados entorno de relações de intercâmbio reguladas e formalizadas pelo direito privado e trabalhista na relação consumidor/trabalhador e do direito administrativo e civil no par cliente/cidadão. A ligação era francamente regulativa porque, ainda que se guardasse espaço para a ação comunicativa nos papéis de cidadão e consumidor, visto que abriam-se para a definição em termos a “processos auto-formativos que nos quais as preferências, as orientações de valor, as atitudes e tudo mais tomam forma”, o encastelamento do poder administrativo no respectivo subsistema parece tê-lo ressecado em relação à abertura para essas definições que surgem do mundo da vida, experienciam-se e se expressam na esfera privada e pública e dizem respeito ao valor de uso. (*ibidem*, p 321-322) O direito era um *médium* incapaz, quase que subsumido (enquanto poder) ao sistema administrativo. Nisso consiste a ideia mais básica do processo de juridificação, retratado em *Teoria da Ação Comunicativa* como um “exemplo de evidência” da tese da colonização sistêmica: a abertura de domínios comunicativos – como é o caso daqueles que passam a ser regulados pelo direito da família e no caso do planejamento escolar – para a infiltração da lei formal, positiva.

Mas em “*Facticidade e validade*” essa figura muda bastante: dá-se especial atenção à gênese democrática do próprio sistema de direitos e sua ligação indissolúvel com a expressão da razão comunicativa na forma de poder comunicativo que flui de esferas públicas ativas e

autônomas. Com isso, “a política e a direito não podem ser concebidos como sistemas autopoieticamente fechados”. (*ibidem*, p. 450). Talvez seja essa preocupação com a dimensão emancipatória da razão comunicativa e sua necessidade de mostrá-la encarnada em instituições que tenha levado Habermas a pouco falar sobre o capitalismo. Seguindo a estratégia de ler Habermas como um autor sistemático que, mais do que ir e vir entre temas, os aprofunda e os esclarece sob perspectivas específicas em cada uma de suas contribuições, acredito que mesmo que não haja consideração definitiva em “*Facticidade e validade*” sobre o capitalismo, a justificativa pela reconstrução externa dos Capítulos VII e VIII enquanto “exigências de legitimidade do direito tal como se encontram enraizadas em práticas políticas existentes (SILVA e MELO, 2020, p. 19) pode se acoplar com aquele motivo para a recusa da economia política já tratada, isto é, de que ela não se preocuparia mais com questões de legitimidade. Assim, embora não haja, de fato, tratativa do sistema econômico, pode-se partir da teoria da circulação e, alinhá-la a uma análise de como a economia influi de forma direta nesse processo tal qual até então Habermas sempre defendeu para dar continuidade ao projeto. A ideia simplória é de que se não fora mencionado, talvez suas bases conceituais ainda operem em bases parecidas a outros momentos da obra. Volto rapidamente a esse assunto quando tratar sobre o neoliberalismo.

Deste modo o modelo de circulação do poder habermasiano compreende a formação livre e racional da opinião e da vontade na instância das esferas públicas periféricas, que por meio do direito, adentram o mundo sistêmico. Habermas propõe então um ajuste na ideia de sistema político (mais amplo que o anterior sistema administrativo): ele seria composto por um centro, formado pelos complexos de institucionais de administração, dos tribunais de justiça e da formação democrática da opinião e da vontade, e uma periferia interna que se forma nas bordas administrativas e que se compõe por instituições como as universidades, fundações, representações corporativas, ordens profissionais, etc. Como as decisões vinculantes são aquelas tratadas e processadas no centro do sistema político, a pretensão é que as esferas públicas de uma sociedade civil autônoma consigam “fazer com que processos políticos de formação da vontade, que no esquema aqui esboçado possuem um status periférico ou intermediário, devem ser decisivos para o desenvolvimento político.” (PETERS, 1993, p. 341 *apud* HABERMAS, 2020a, p. 454)

Daí a também famosa tese de que a linguagem do direito funcionaria como um “transformador” entre os códigos do poder e do dinheiro dos sistemas auto-regulados e a linguagem cotidiana que se desenrola nas esferas públicas e privadas, onde estão, portanto,

ancoradas pelos quatro papéis sociais já descritos (HABERMAS, 2000a, p. 96;126;232;452). É esta interdependência recíproca entre poder político e direito que abre as possibilidades para os fluxos comunicativos oriundos da periferia, por meio da pressão tematizada na esfera pública, possam chegar ao núcleo do sistema político. Conecta-se a dinâmica de circulação do poder o próprio caráter procedimental já abordado, uma vez que ele é, em si, a eclusa que dá possibilidade fática para a circulação. O próprio Habermas (2020a, p. 480) admite que

Quando recordamos ante o pano de fundo dessas expectativas normativas a imagem da esfera pública perpassada pelo poder e dominada pelas mídias de massa, a qual nos foi transmitida pela sociologia da comunicação de massa e é mantida entre nós ainda que difusamente, as chances de influência por parte da sociedade civil sobre o sistema político acabam sendo avaliadas com grande moderação. Contudo, essa avaliação está relacionada somente a uma *esfera pública em estado de repouso*. No momento de mobilização, começam a vibrar as estruturas sobre as quais a autoridade de um público que toma posição encontra-se propriamente apoiada. A partir de então, alteram-se as relações de força entre sociedade civil e sistema político.

A dialética da racionalização coloca-se, portanto, de forma positiva como capacidade das bases motivacionais da sociedade se regenerarem a partir de formas de vida autoconscientes, isto é, teria em sua orientação um ganho nas estruturas normativas e institucionais, e de forma negativa no diagnóstico que a tese *parte de um diagnóstico de colonização*, isso é, o diagnóstico é de que estamos vivendo em uma sociedade que essa base motivacional é ameaçada em suas próprias estruturas por uma “gramática alienígena”. Essas gramáticas burocratizantes e comodificantes nada mais são do que uma *simplificação grosseira da estrutura mais básica das dinâmicas sociais*. No entanto, se há uma dialética posta, uma tensão que se atualiza entre sistema e mundo da vida, já que ambos se caracterizam por diferentes padrões de reprodução, funcional e comunicativo, a tratativa dessa oposição só pode ser, em sociedades complexas e motivacionalmente pós-tradicionais, *realizada* pelas vias do direito *ativado* comunicativamente.

Portanto, a dialética da racionalização, que contrapõe duas ordens de integração é lida, em “*Facticidade e validade*”, pelo ângulo da dialética interna ao direito. É essa dialética que antepõe fático e válido (ainda que Habermas perceba a questão mais kantianamente como uma *tensão*) que limita e empurra o par dominação-emancipação:

A dialética da igualdade jurídica e igualdade factual recai, então, sobre um tipo de naturalidade de segunda ordem; ela passa a ser regida por critérios que surgem contingentemente dos processos de adaptação de uma administração que, em larga escala, se autoprograma. As instâncias estatais que instrumentalizam o direito para o alcance de fins coletivos se autonomizam em concerto com seus clientes mais poderosos, dando lugar a uma administração de bens coletivos sem que a escolha das finalidades seja controlada pelo projeto de realização de

direitos que não podem ser colocados à disposição. (HABERMAS, 2020a, p. 543-544)

As objeções quanto a capacidade de atuação de uma sociedade civil são sempre questões que a teoria habermasiana deve enfrentar como problemas reais. Então, se como defendemos até o momento, a viabilidade política da discussão sobre a situação da própria democracia passa por sua expressão (ou em termos habermasianos (*ibidem*, p. 455), sua “problematização” na esfera pública periférica) como autodeterminação ético-política dos indivíduos sob a forma democrática, cabe como fechamento desta etapa do exercício reflexivo uma breve consideração sobre as reais possibilidades de realização deste projeto frente às condições sociais atuais.

O impeditivo mais agravante para que esse fluxo funcione no sentido emancipatório consiste em uma atualização de diagnóstico que trata, finalmente, da passagem da década de 80 para a década de 90 e que nos assombra até hoje: a globalização, “um processo dado por um incremento no escopo e na intensidade das relações comerciais, comunicativas e de intercâmbio para além do Estado nação” (HABERMAS, 2001, p. 66). Sumarizando em duas teses: os problemas de pressão sobre as sociedades afluentes surgem de uma transformação da economia mundial e os Estados nacionais perdem sua capacidade de ação em mitigar as consequências sociais e políticas indesejadas de uma economia transnacional. (*ibidem*, p. 51)

Com a superação do tempo que remetia à *Paz de Westfalia*, o Estado nacional portador de soberania e do monopólio da violência se vê incapaz de responder, da perspectiva de um ator singular no cenário global, aos crescentes desafios impostos pelos temas e problemas globais e impulsionados por um capitalismo transnacional cada vez mais sem peias. As esferas públicas políticas nacionais, por seu turno, não conseguem pautar e elaborar questões que tem seu alcance na ordem global (como é o caso do caos climático, da migração, do capital transnacional) e são, ao mesmo tempo, bombardeadas por temas e problemas de caráter transnacional que se avolumam junto às questões locais. Historicamente, resume-se: “Esse fato está na base da ampla mudança do modelo de Estado de bem-estar social europeu do pós-guerra para o modelo neoliberal que começou em meados da década de 1980 e acelerou acentuadamente ao longo das três décadas seguintes.” (PENSKY, 2019, p. 323). Antes de analisar como Habermas pensa as consequências desse processo e como, penso, seja possível enquadrá-lo ainda dentro de sua teoria social, gasto algumas palavras com a ideia de neoliberalismo elencando alguns pequenos consensos que emergem do amplo debate produzido pela bibliografia sobre o tema.

4.1.3 O neoliberalismo e seus bloqueios

O primeiro grande problema ao tratarmos sobre o neoliberalismo é que, tal como quando falamos de globalização, os sentidos, perspectivas e aplicações são múltiplos. Aqui, me interessa mais abordá-lo na mesma chave da falácia economicista de Polanyi: investigar o que forja um tipo de consenso que bloqueia a discussão política sobre a sociedade e que a desacopla dela. Quero lançar luz sobre os aspectos práticos do impedimento da reflexão política, sua relação com a esfera pública e como isso pode ou não implicar em problemas para a distinção habermasiana da sociedade entre mundo da vida e sistema. Ou seja, teria o neoliberalismo levado o desacoplamento à uma “fase crítica”, desligando totalmente o subsistema econômico de qualquer tipo de regulação ou mediação política? Se esse for o caso, o neoliberalismo teria que ser tomado não só como uma fase do capitalismo tardio, mas como uma configuração em todo diferente daquele capitalismo tardio e de sua velha forma política de legitimação da dominação.

Larner (2000, p. 12) diferencia o neoliberalismo como política, como ideologia e como governamentalidade. O neoliberalismo como política de Estado pode ser resumido nas medidas políticas regulatórias que se baseavam na liberdade de escolha, proteção ao mercado, *laissez-faire* e governo mínimo. Entendendo o neoliberalismo sob uma perspectiva mais sociológica, seu caráter ideológico define-se pela conclusão de que o poder “é produtivo, e que as articulações entre reivindicações hegemônicas e contra-hegemônicas dão nascimento a novas formas de identidade e subjetividade, que por sua vez, passam a serem discursos de reestruturação.” (LARNER, p. 12, tradução nossa). O neoliberalismo enquanto governamentalidade deve ser entendido como um sistema de produção de significados que constituem instituições, práticas e identidades de formas contraditórias e disruptivas.

Evidentemente que essa primeira dimensão política diz respeito também ao que, com o desenvolvimento histórico, mostrou-se ideologia. Mais do que implementar a sociedade regulada por mercados, as políticas públicas efetivas mostraram um espraiamento de figuras privadas e de corporações que capturaram o Estado para a realização de seus objetivos privados e que, presume-se, não seriam capazes de serem implantadas se submetidos ao escrutínio público. O caso dos programas de privatizações que varreram os países periféricos desde a década de 1980 e o quadro sequencial de inflação, endividamento público e do crédito privado descrito por Streeck (2018, p. 119) deixam claro que a busca por eficiência que as justificavam

só maximizou os interesses de grupos privados dominantes. Cabe aqui destacar, na década anterior, o caso chileno, laboratório dos pretensos tecnocratas da Escola de Chicago que vieram provar que neoliberalismo se entenderia muito bem com os projetos autoritários.

São, no entanto, nas dimensões ideológicas e da governamentalidade que o debate mais avançou. Wendy Brown (2006, p. 694) aponta três novidades : as ideias – agora normativas – do mercado livre, livre intercâmbio e racionalidade empresarial são definidas deliberadamente, e não mais vistas como “forças da natureza”. Além disso, o próprio Estado deve ser construído e gerido nos termos do próprio mercado. E por fim, a racionalidade neoliberal produz um padrão de governança: tudo passa a ser medido sob a mesma linha da produtividade e lucratividade.

Ao explorar a categoria de governamentalidade, a referência evidente é a obra de Michel Foucault, sobretudo seus últimos trabalhos sobre biopolítica e neoliberalismo que se encontram nas aulas de 1º e 8 de fevereiro de 1978 e compiladas em “*Segurança, território e população*”. Para Foucault, a governamentalidade devia ser entendida como “o processo, ou antes, o resultado do processo pela qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado” (FOUCAULT, 2008, p.144)¹⁹. Daí surgiu uma vertente de crítica ao neoliberalismo que se expandiu em vários flancos. Aqui eu trato da apresentação feita por Pierre Dardot e Christian Laval em *A Nova Razão do Mundo* pelo amplo reconhecimento que ela recebeu, por sua qualidade tanto ao genealogizar a “refundação intelectual” (DARDOT e LAVAL, 2019, p. 35-186) quanto pela excelente análise que oferece dos fenômenos subjetivos do sujeito neoliberal. Mas debato apenas um problema: como a ideia de uma razão implica em sérias restrições normativas para a teoria, sobretudo por não indicar os elos entre diagnóstico e projeto que é proposto.

Já nas primeiras páginas, Dardot e Laval (*ibidem*, p. 14) afirmam que o objetivo de sua obra é um “esclarecimento político sobre a lógica normativa global que é o neoliberalismo”. E, antes de ser uma ideologia ou política econômica, ele seria uma “racionalidade que tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação”. Essa nova razão não seria mais das pessoas, mais sim do mundo. Ela se impõe, se ramifica, transforma a ação comunicativa em estratégica, porque tudo

¹⁹ A reapropriação da categoria realizada por Wendy Brown encontra-se sistematizada no segundo capítulo de “*Undoing the demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution*”. Para uma avaliação das questões postas pela teoria foucaultiana para a perspectiva da Teoria Crítica da Sociedade, e, portanto, afim com o debate que levanto neste texto, ver o artigo “*Foucault’s challenge to Critical Theory*” de Stephen K. White.

que há é a razão modelada a partir da empresa e da concorrência. Não há na descrição espaço para a cooperação, apenas para a competição. Ademais, ela é “global e tende a estruturar e organizar não apenas a razão dos governantes, mas até a própria conduta dos governados”. (*ibidem*, p. 16).

Como racionalidade empresarial, ela age sobre as subjetividades operando uma unificação de “diferentes regimes de existência” e permite uma articulação “com todos os âmbitos da vida social e individual”. (*ibidem*, p. 330) Forma-se um indivíduo que, buscando maximizar seu desejo, espelha sua conduta individual no ethos da autovalorização: torna-se um “empreendedor de si mesmo”. Há também nisso uma resposta a um mundo em crise: o domínio de si passa a ser a compensação de um mundo complexo e incerto. Ainda que a abordagem psicologista no jogo do prazer e do gozo possa sempre soar um alerta, não vejo problema no uso que é ali empregado e sim uma forte possibilidade dos “diagnósticos clínicos do neossujeito” serem acoplados ao quadro das patologias comunicativas de Habermas no âmbito das psicopatologias.

O problema está no momento em que se procede da racionalidade sem uma teoria da razão, sobretudo quando a hipostasiação da ideia de razão parte de uma crítica. Dessa forma, se a razão neoliberal é universal e dela nada escapa, de onde se enuncia a própria crítica? Habermas precisa do conceito complexo de razão comunicativa também para isso: tomar de maneira metodológica, uma perspectiva política. Embora a orientação de Dardot e Laval seja crítica, ela não é imanente já que o diagnóstico não deixa brechas para a luz passar.

Pegando-se o caminho inverso, isto é, tomando as saídas políticas que eles indicam, temos outra dimensão do mesmo impasse. Enquanto eles chamam diversas vezes atenção para o aspecto produtivo do neoliberalismo, escapa-lhes a perspectiva voluntarista e pouco realizável que existe em “promover desde já formas de subjetivação alternativas ao modelo da empresa de si”. (*ibidem*, p. 396). Restaria então uma “prática de reconciliação” da razão do comum. (*ibidem*, p. 402) Mas, novamente, de onde?

Não convence também a recusa a assumir a razão neoliberal como ideologia, porque, ao fim e ao cabo, “o relativo descrédito que atinge hoje a ideologia do laissez-faire não impede de forma alguma que o neoliberalismo predomine mais do que nunca como sistema normativo (...) de milhões de pessoas que não tem necessariamente consciência disso” (*ibidem*, p. 15). Cai-se novamente sobre as pessoas e suas ações o encobrimento, o mistério. E a espessura do véu, na forma de razão totalizante, não deixa nada por entrever.

Retomei a discussão sobre ideologia, agora de forma solta, porque quis mostrar como existem diferentes usos e como determinadas exposições que se seguem nas matrizes desse modelo perdem de perspectiva tanto a agência dos indivíduos quanto a própria possibilidade de fundamentação normativa, uma vez mais o ancoramento social da crítica.

Habermas mesmo utiliza a expressão “ideologia neoliberal” várias vezes. Em que sentido que devemos entendê-la? Existem alguns indícios que permitem, acredito, afirmar que o neoliberalismo é uma fase do capitalismo tardio também para Habermas. Um deles é que há uma localização histórica do surgimento das “ideologias neoconservadoras que emergiram mais ou menos desde 1973” (HABERMAS, 2015, p. 259) e que, posteriormente, chamaríamos de ideologias neoliberais, justamente no ano em que publica *“Problemas de legitimação no capitalismo tardio”*, e onde ainda apostava na capacidade de “re-politização da luta de classes” decorrentes do que deveria ser um fato tornado evidente justamente pelos altos níveis de exigência funcional da necessidade da atuação do Estado na constituição, complementação e, cada vez mais, na substituição e compensação dos ônus e problemas que o sistema econômico por si só não resolve.

Além do mais, a expressão “ideologia neoliberal” aparece sempre no contexto de textos políticos e não em textos mais sistemáticos. Longe disso ser um desmerecimento desses textos - que, como já afirmei, são essências e formas específicas da exposição habermasiana - mas simplesmente argumentando que eles geralmente ocorrem em descrições de movimentos políticos, de grupos de interesse e nunca de maneira mais sistemática. (AZMANOVA, 2019, p. 233). Parece crível que eles não seriam contraditos à tese do fim das ideologias tão cara a Habermas.

Habermas (2000b, p.2) se vale da ideia de globalismo em sentido parecido. Na mesma entrevista em que fala sobre os três motivos para evitar o modelo da crítica da ideologia, já vimos que ele chama o globalismo de uma ideologia que não é só isso, quer dizer, nós “de fato” observamos uma mudança na estrutura do capitalismo de uma disposição internacional para uma transnacional. Portanto, depreende-se que Habermas utiliza a expressão em sua aplicação de “um equivalente funcional”, quer dizer, como uma narrativa, explicação ou teoria que cumpre funções de encobrimento, mas que não justifica uma crítica que parta disso. Ecoa a máxima adorniana de que toda ideologia guarda um momento de verdade.

Mas se esse processo ocorreu das formas mais distintas (e não por poucas vezes, contraditórias) e desiguais sob o globo, o que pode explicar a forte atração que o neoliberalismo sempre exerceu sobre a opinião pública e mesmo entre alguns setores da intelectualidade? Peck

e Tickell (2002, p. 382) afirmam que assim como com a retórica da globalização, sob a qual ele se constrói, o neoliberalismo tem se mostrado tão convincente porque ao representar o mundo das regras de mercado como um fato da natureza, suas proscricções se auto-alimentam. Mesmo que elas interpretem mal o mundo social, os discursos da globalização e do neoliberalismo procuram o fazer conforme sua própria imagem. Ao explicar melhor a relação entre globalização e neoliberalismo, eles apontam, na verdade, uma certa afinidade eletiva entre eles, no sentido de que

ambos tem sido associados com um modo de pensamento exógeno que apresenta as coisas no mundo como naturalizadas, produtos de uma força exterior. Ambos atribuem força central a qualidades externas aos objetos, a forças de fora, que são elas mesmas tipicamente ligadas à alegadas tendências de homogeneização, padronização e convergência. E ambos atribuem a si imensa e inequívoca eficiência causal: enquanto comentadores conservadores enfatizam os efeitos benéficos da globalização, seus detratores lançam luz sobre os malefícios do neoliberalismo. Contudo, seu equívoco em comum fora tentar naturalizar e exogenizar seu objeto de estudo. (PECK e TICKELL, 2002, p. 382-383)

Essa tendência a naturalização das relações sociais pode, acredito, ser mais bem descrita se a fizermos nos termos da comunicação sistematicamente distorcida. Encaminho-me para as perguntas que abriram essa seção. Mas antes, recupero de forma mais organizada o caráter histórico deste movimento. Collier (2005, p. 4) resume a segmentação de três períodos do neoliberalismo de Peck e Tickel da seguinte forma: 1) *protoneoliberalismo*: período do desenvolvimento intelectual da concepção, basicamente restaurando o tipo de pensamento de mercado dentro da teoria econômica; 2) o “neoliberalismo retrativo” (*rollback* neoliberalismo): associado às medidas tomadas por Thatcher e Reagan, o poder do Estado mobilizava-se em torno de projetos de “mercadologização” e desregulamentação, tendo como alvo principalmente as políticas de Bem-Estar Social; 3) o “neoliberalismo expansivo” (*rollout* neoliberalism): consiste no contramovimento aos efeitos pervasivos da forma centrada absolutamente no mercado, ampliando o arsenal de práticas e políticas neoliberais de controle e governança para além do mercado. É importante mostrar esses três movimentos para reafirmarmos dois pontos importantes, que muitas vezes vão contra os próprios intuítos do projeto neoliberal: por meio de uma análise histórica, conseguimos demonstrar que este fenômeno tem um caráter contingente, sendo um processo que se desenrola ao longo do tempo, e justo por ser contingente, está aberto para a política, não sendo, portanto, uma obra da divina providência, mas responsabilidade dos próprios homens e mulheres:

Na esfera pública política, os conflitos em escala nacional, europeia ou global desenvolvem seu poder de nos perturbar apenas quando são vistos, no contexto de uma compreensão normativa das desigualdades sociais e da opressão política, não

como fenômenos naturais, mas como produtos sociais. - portanto, como mutáveis. (HABERMAS, 2001, p. 59, tradução nossa)

São essas dimensões que interessam Habermas no “enquadramento” do neoliberalismo, a do sistema econômico que dá novas formas ao seu ímpeto, e da política democrática que não tem *meios* para contê-lo. Vale falar em nova forma porque, para Habermas, é uma nova fase que eleva a dinâmica econômica a outro nível como em “nenhuma outra época”. E esse diagnóstico é precedido pela reconstrução dos grandes marcos históricos da sociedade moderna ocidental, quer dizer, após decantar o discurso político da modernidade sob a ótica da capacidade de controle político do capitalismo pela figura histórica do Estado Nação – não qualquer um, mas de sua forma de Estado de Bem-Estar Social. Em apoio a sua tese, Habermas elenca quatro fatos representativos da nova situação econômica: a expansão e intensificação do comércio de bens industriais, o poder das corporações transnacionais em influenciar os investimentos tanto em plantas de produção quanto em investimento estrangeiro direto (IED), a aceleração sem paralelo dos fluxos de capitais propiciadas pelos mercados globais digitalmente integrados e sua conseqüente financeirização que galopa às custas da economia real e, por fim e conseqüentemente, no considerável aumento da competição internacional (HABERMAS, 2001, p. 65). Esses elementos configurariam uma orientação das políticas econômicas neoliberais como “voltadas para a oferta” (*supply-side economic policies*) (*ibidem*, p. 50), exemplificadas pelas políticas fiscais e monetárias anti-inflacionárias de extração monetarista, a redução da taxa de capital e de investimentos, privatizações, redução de subsídios setoriais, etc. opostas às políticas orientadas à demanda do antigo modelo keynesiano.

O objetivo último da desregulação desses mercados seria criar um “clima de investimentos mais favoráveis”. O que se criou nesse quase meio-século de neoliberalismo fora sim, um clima de investimento favorável para o capital transnacional e somente para ele. Em nome do crescente custo social que caiu sob as costas de “subclasses excluídas”, os perdedores da globalização neoliberal se avolumaram nas periferias capitalistas, mas não só, já que o esfacelamento do compromisso social-democrata em torno do Estado de Bem-Estar Social que Habermas descreve à partir do centro do sistema capitalista também produziu, em seu interior, a exclusão e marginalização de imensos contingentes populacionais. Dessa forma, “os indicadores do crescimento da pobreza e da desigualdade de renda são incontestáveis, assim como são incontestáveis as tendências rumo à desintegração social (*ibidem*, p. 50). Soma-se ao “clima favorável” a catástrofe climática que evidentemente tem sua origem anterior ao período

de consolidação do neoliberalismo, mas que se amplificou sobremaneira sob a perspectiva da economia que só se preocupa com os aspectos de oferta – e que, pasme, parece não conseguir enxergar os impactos profundos e inauditos que essas alterações nos padrões climáticos mundiais impõe justamente para a dinâmica de oferta do sistema capitalista como todo por meio de uma sobrecarga que parece terminal sob as condições naturais.

Não é demais lembrar que esse diagnóstico do impacto epocal do neoliberalismo data de 1998, e que, verdade seja dita, já em “*Problemas de legitimação no capitalismo tardio*” Habermas (1988a, p. 41) se mostra atento e preocupado com “o distúrbio do balanço ecológico, com a violação dos requerimentos de consistência do sistema de personalidade (alienação) e as potencialmente explosivas deformações nas relações internacionais.” Quer dizer, para aqueles que alegam o silêncio habermasiano na tratativa com os novos dilemas da economia capitalista, postulando uma menoridade da economia em seu esquema interpretativo, seria de se reverter a questão e perguntar o que, nas teorizações que até aqui alinhavamos, não seria uma análise cerrada e ciente dos problemas para a legitimação nas sociedades atuais em sua conexão direta com as novas implicações da transnacionalização para a economia política. Recorro a uma longa citação que, acredito, sintetiza os pontos que tentei indicar na teorização do capitalismo neoliberal por Habermas:

O modelo neoliberal de sociedade de mercado global antecipa uma marginalização progressiva do estado e da política. A política retém no máximo as funções residuais do estado de vigia noturno, ao passo que o direito internacional acima do nível do Estado se transforma em um sistema global de direito privado que institucionaliza o comércio. A regra das leis autoexecutáveis pode dispensar sanções estatais porque as funções de coordenação dos mercados globais podem assegurar uma integração pré-política da sociedade mundial. Os estados marginalizados irão regredir a apenas um tipo de sistema funcional entre outros, porque a despolitização dos cidadãos privados torna supérfluas as funções de socialização política e formação de identidade cívica. O regime global de direitos humanos é restrito às liberdades negativas dos cidadãos que adquirem um status “imediató” vis-à-vis a economia global. Essa visão, que estava em voga na década de 1990, foi entretanto superada pelo retorno de um regime de segurança hobbesiano e pelo caráter explosivo das religiões politizadas. A imagem de uma sociedade apolítica de mercado global já não se coaduna com um cenário mundial em que o terrorismo internacional fez sua aparição e o fundamentalismo religioso está revivendo categorias políticas esquecidas: o “eixo do mal” também transforma oponentes em inimigos. Mas o admirável mundo novo do neoliberalismo não apenas se tornou empiricamente nulo e vazio; normativamente falando, é um não-começo, pois rouba os indivíduos de sua condição de cidadãos e os abandona às contingências de uma sociedade complexa e incontrolável. As liberdades individuais de sujeitos jurídicos privados são meros fios nos quais cidadãos autônomos balançam como marionetes. (HABERMAS, 2006, p. 186, tradução nossa)

Portanto, no que há de mais essencial, Habermas (2000b, p. 2) percebe com muito acerto que o neoliberalismo, para além de conquistar corações e mentes, tem uma tarefa clara e

perceptível nos mais diferentes contextos em que se impôs: eliminar todos os ganhos que o constitucionalismo democrático, a duras penas e ao custo de vidas, conseguiu lograr: “O cerne ideológico do neoliberalismo é a tácita redução do constitucionalismo democrático para a implementação de liberdades econômicas”. A *substituição* da autonomia política, do controle democrático pela autonomia privada de entes atomizados se dá, ao mesmo passo, com a reversão da regulação política por mercados que superaram as barreiras nacionais e que não só escapam, como por meio do poder social que se converte, *imediatamente*, em poder político e que, como alvo, miram os projetos que foram colocados pela democratização, tanto quanto autonomia e florescimento da sociedade civil e dos direitos sociais, quanto da própria estrutura e legitimação da ordem constitucional como projeto. Portanto, se as condições econômicas e de integração ligam-se a um “pessimismo antropológico” (HABERMAS, 2001, p. 162) que denega a capacidade de melhoramento e de progresso normativo da sociedade e apontam para um cenário aporético frente a capacidade de aprendizagem social, um olhar para as constituições democráticas enquanto projetos de integração e de sentido de coletividade continua sendo uma saída pragmática para o imbróglio em que nos encontramos. E, parece que não à toa, são essas cristalizações constitucionais do pensamento político moderno que configuram uma barreira última para os avanços neoliberais e que fornecem, ao mesmo tempo, uma gramática política em torno dos quais os projetos progressistas precisam necessariamente se alinharem. Ainda que seja pouco, e muito aquém dos antigos sonhos de transformação, são as constituições democráticas que fornecem a moldura sob qual as possibilidades de emancipação em sociedades complexas podem ser enquadradas e levadas adiante por um público político que se autocompreende como formado por seres livres e iguais.

Mas, se ficou claro que a preocupação com as alterações impostas pelo novo momento neoliberal centram-se na incapacidade de atuação dos Estados nacionais frente aos imperativos sistêmicos globais, concluo vislumbrando algumas consequências desse panorama que implicam em uma nova transformação da esfera pública e, nisso, da própria capacidade de regulação política dos mercados transnacionais pela opinião pública democraticamente formada. A ligação é perseguida pela ênfase que Habermas dá para a dimensão que a “aceleração e a condensação da comunicação e do tráfego reduzem as distâncias no espaço e no tempo, os mercados em expansão se chocam contra os limites do planeta e a exploração dos recursos contra os da natureza.” (HABERMAS, 2002, p. 35-36). Com isso, é preciso recalibrar as orientações da crítica, já que “as variáveis mais importantes [para entendermos a situação atual] são, por um lado, o desenvolvimento e a difusão acelerados de novas tecnologias que

aumentam a produtividade e, por outro, o crescimento vigoroso das reservas de mão de obra relativamente baratas. (HABERMAS, 2011, p. 218).

Tudo mais dito, defende-se que Habermas tanto dá conta de teorizar as especificidades do capitalismo neoliberal, quanto de suas contradições latentes na chave das comunicações sistematicamente distorcidas, e ainda mais especificamente, entendendo que essas distorções podem ser compreendidas enquanto equivalentes funcionais da ideologia que, brotando do processo de reificação localizado na intromissão da integração sistêmica nas ordens do mundo da vida, bloqueiam estruturalmente a formação da vontade nas esferas públicas das sociedades modernas. Finalizo, então, avaliando as consequências determinadas desse processo para a esfera pública política.

4.1.4 Uma nova transformação estrutural da esfera pública?

Retomo o elo que ficou suspenso na Seção 4.1.2, agora focando na análise das reais condições de realização do ideal normativo de esfera pública política. O que interessa, pois, é o *tipo* de esfera pública que construímos e, em última instância, o *nível* de debate realizado neste campo. Aqui, cabe novamente aludir ao próprio fluxo de circulação de poder, perguntando: *até que ponto os fluxos oriundos das esferas periféricas são tematizados na esfera pública política e potencializados por meio da pressão dos grupos para disputar uma institucionalização?* Talvez seja mais produtivo analisar a categoria sem reconstruí-la como:

[...] um modelo ou princípio normativo regulador abstraído do espaço social efetivo. Tal conceito se apresenta antes na qualidade de “contexto de surgimento” histórico e político de perspectivas normativas em disputa. (MELO, 2015b, p. 33-34).

Trata-se de imaginar como os embates se dão num contexto de aprofundamento da democracia. Se a conjuntura atual denuncia uma guinada conservadora da opinião pública transnacional, muitas vezes deixando de lado o próprio critério da racionalidade, essa situação deve-se a uma insuficiência analítica típica da categoria ou é fruto de um movimento político não relacionado? Mais uma vez parece ser o caso de um sobrecarga que transborda no sistema econômico e político e que afeta o mundo da vida, alterando o pano de fundo da criação de expectativas e planos de vida dos cidadãos.

Vale, nesse caso, alguns apontamentos sobre a situação estrutural da própria esfera pública. Penso aqui naquilo que podemos considerar como condições necessárias para seu

funcionamento, em estruturas básicas de um mundo da vida que dariam a própria condição para o estabelecimento e funcionamento da esfera pública. Uma primeira dúvida surge se consideramos que esses problemas atuais passam por uma nova transformação da esfera pública.

Hartmut Rosa, com sua “nova teoria sobre a modernidade”, ajuda a fundamentar o solo para essa crítica. Ainda que Habermas (como já se mostrou) seja sensível para o *pace* de aceleração do processo de modernização social, não há lida mais detida com as consequências próprias dessa dimensão acachapante para a possibilidade de formação política da vontade nas esferas públicas nacionais e transnacionais. Nisso, Rosa (2013, p. 61) reinterpreta o processo de modernização descrito pelos autores clássicos da sociologia como “instanciações da aceleração social”:

a desintegração social seria uma consequência da dessincronização da sociedade; a devastação ambiental como um efeito da sobrecarga dos tempos de regeneração da natureza; a perda da individualidade "qualitativa" como um efeito colateral do aumento do ritmo de vida [*pace of life*] e da renúncia à autonomia racional como resultado da "temporalização do tempo”.

Mas o que haveria de própria na ideia de aceleração de Rosa (*idem*, p. 151-159)? Para isso, há de se levar em conta que esse processo assume três formas distintas de aceleração: a aceleração técnica, que impacta não só na aceleração das mudanças tecnológicas em si, mas de forma mais geral, em todos os processos orientados a fins (marcadamente a comunicação, a produção e transporte); a aceleração social, entendida como uma aceleração nas transformações da cultura e das instituições e, por fim, a aceleração do ritmo de vida, que implica no crescente sentimento do “tempo encurtado”. Esses processos, por sua vez, se retroalimentam, formando aquilo que Rosa chama de “um círculo de aceleração”.

Incorporo o argumento de Rosa não desqualificando a concepção de modernização dos sociólogos clássicos (e, conseqüentemente, de Habermas). O intuito é realizar uma apropriação mais instrumental dessa ideia; acredito que entendermos a Modernidade como aceleração põe em relevo as implicações sobre a esfera pública e, ainda mais, sobre as possibilidades de uma dimensão epistêmica da democracia. Isso porque a aceleração, em última instância, fere de morte a possibilidade para aquilo que Habermas enxerga como uma característica central da esfera pública, sua reflexividade²⁰. Em um mundo que não há mais espaço para a introspecção,

²⁰ No prefácio à edição de 1990 de “*Mudança Estrutural da Esfera Pública*”, ao comentar a influência das mídias eletrônicas na reestruturação das relações mais simples cotidianas, Habermas (2014a, p. 85) afirma que “os próprios limites sociais que formavam as coordenadas elementares do espaço e do tempo histórico do mundo da vida começam a se mover”.

para uma retirada do ritmo do *frenesi*, as condições para a reflexão crítica aparecem ameaçadas. Podemos falar então de uma nova mudança estrutural da esfera pública? Finalizo recorrendo a comentários mais recentes de Habermas, ainda que esparsos, nos quais ele se preocupa com as modificações específicas da mídia.

Retorno à questão do poder na esfera pública, dado que é sua tarefa funcional seria a de mobilizar “os assuntos relevantes, a informação necessária e a contribuição apropriada.” (HABERMAS, 2006, p. 418, tradução nossa). Essas são as condições, por sua vez, que estabelecem a eficiência da esfera pública na sua capacidade de “geração” de poder legítimo. Por isso, volto novamente à concepção de poder e de sua circulação (que tratei na Seção 4.1.2), agora tipificada em quatro categorias institucionais.

O *primeiro* é o poder político, que “por definição”, necessita de legitimação. O processo de legitimação, por sua vez, precisa passar por uma esfera pública que dê amplitude para a opinião pública “considerada”. O *segundo*, o poder social, depende do status que alguém ocupa em uma sociedade estratificada funcionalmente. O *terceiro*, o poder econômico, é um tipo de poder social dominante que não exerce poder social no sentido funcional, contudo, o faz justamente transformando poder econômico em social sem mediação da esfera pública. O mesmo é dito sobre os grupos da sociedade civil organizada (como as comunidades religiosas e os movimentos sociais). Eles não exercem poder político diretamente, mas influenciam o sistema político por meio de seu capital social e cultural. É justamente nesse contexto, da circulação do poder, que Habermas faz menção expressa a Gramsci: há, abaixo desses poderes mais institucionalizados, uma “arena em que os fluxos comunicativos dificilmente palpáveis determinam a forma da cultura política, e com o auxílio de definições da realidade, se rivalizam entorno do que Gramsci denominou hegemonia cultural” (HABERMAS, 2011, p. 235). No entanto, como já argumentei, essa arena é para Habermas o espaço de uma esfera pública autônoma, que seria a responsável por trazer a toda as questões e tematizações feitas em nossa cultura cotidiana mais básica.

O *quarto* poder que é a mídia de massa, pode ser considerada como uma adição à categorização do poder feita por Habermas. Isso porque no texto de 2006 que ampara essa separação, ela é tratada como um sistema autônomo porque passa também a precisar funcionar dentro de seu próprio código normativo. Ela assume uma perspectiva funcional para a democracia, tendo como tarefa manter-se independente frente aos outros três poderes e, ao mesmo tempo, realizar a conexão entre a comunicação política da esfera pública com a sociedade civil. Habermas não é inocente quanto os efeitos nocivos da mídia de massa. Como

os sistema de mídia é formado por empresas, seus donos gozam de um poder que, se não submetido à uma esfera pública que filtre essas informações e agendas, pode transformar o poder econômico do dono do grande meio *imediatamente* em influência social e política. A mídia independente, essa condição necessária para a democracia, só pode assim se manter naquilo que Habermas considera uma segunda condição necessária: uma sociedade civil responsiva que forneceria um *feedback* com o sistema independente de mídia. Esse *feedback* mostra-se atualmente muito deficitário, como admite o próprio Habermas (2006, p. 421-423). Os motivos podem ser reencontrados já no diagnóstico de 1973 que mobilizou o início desse capítulo. Um sistema de legitimação só continuaria funcional se as condições para uma esfera pública despolitizada (privatismo cívico) também se mantivessem: uma cultura cientificista baseada em uma teoria democrática das elites que servisse para justificar a seletividade dos atores na esfera pública e a capacidade de compensações sociais pelo Estado além da contraparte já mencionada de um privatismo familiar que encerrasse as pessoas em seus interesses privados. Vimos, no entanto, que a transnacionalização da economia impacta vários dessas premissas, mormente a capacidade de resposta e compensações do Estado, como se viu na seção anterior. No entanto, para o que se busca aqui, é imperativo destacar os outros dois processos assinalados, a saber, a separação saudável entre a cultura de especialistas e a comunicação cotidiana, bem como as transformações que a digitalização das comunicações desencadeia, não só na esfera pública, mas também no interior da esfera privada mesma.

Para finalizar, esses dois diagnósticos tem um impacto considerável para a viabilidade do ideal democrático de forma mais substancial. Uma mídia que não se mantenha independente, e que na verdade, mostra-se cada vez mais representante e pauta das forças econômicas e políticas constituídas, mina a própria possibilidade de que os interesses da sociedade civil sejam colocados, pautados e debatidos por uma esfera pública. A constante presença da internet como *forma de interação social* também parece intensificar o diagnóstico de *feedback* fraco entre sociedade civil e sistema político. Se é indiscutível que a ela surge como uma forma de mídia com possibilidades abertas para a democratização, isto é, “gera esferas públicas de um novo tipo, onde o acesso, participação, interação e seus efeitos políticos estão sempre em negociação” (CELIKATES, 2016, p. 53), é controverso o quanto essas novas esferas públicas condizem com aquela expectativa normativa de funcionalidade política, isto é, de pautar uma agenda política que elenque os temas centrais e exerça pressão sobre o poder político. Até o momento parece que o caráter fragmentário de “indivíduos que se conectam individualmente” gera pouca tendência a institucionalização, um pré-requisito para concorrer eficazmente com outros

poderes. Falando sobre o que há de central na teoria da indústria cultural, Habermas (2020a, p. 478) constata que: “A personalização de questões objetivas, a mistura de informação e entretenimento, uma preparação episódica e a fragmentação de contextos apontam para uma síndrome que promove a despolitização da comunicação pública.” Assim sendo, não seria possível aplicarmos esse mesmo esquema para as transformações impostas pela mudança estrutural da esfera pública?

Creio que sim e findo amparando-me em um recentíssimo texto de Habermas (2021c, p. 470-500) e em entrevista (2020b) onde ele discorre e advoga a tese de que estaríamos, sim, vendo a nova fase de mudança estrutural da esfera pública. E que se daria por algumas características bem delimitadas.

Primeiramente, Habermas (2020b, p. 21-23) tece considerações de sentido histórico. Segundo ele, a digitalização, longe de ser coisa pouca, marcaria uma terceira revolução das mídias de comunicação, precedida pela introdução da escrita nas primeiras sociedades organizadas em torno do Estado, por volta de três milênios atrás, e pela introdução da prensa móvel no começo da Modernidade social. Enquanto a invenção da prensa e da imprensa tornou todos os indivíduos em potenciais leitores, a digitalização faz de todos *potenciais autores*. Habermas evidencia que se ainda estamos imersos no processo de aprendizagem enquanto leitores (que, portanto, já nos ocupa há mais de 300 anos), a recentíssima passagem para o papel de autores que todos assumimos enquanto participantes de redes digitais (sobretudo nas redes sociais) é um fenômeno das últimas duas décadas e que, portanto, ainda está longe de ser entendido teoricamente e assimilado pelos participantes. A partir desse apontamento histórico, Habermas chega mesmo a conjecturar se haveria algum impacto mais profundo para o próprio *uso* da linguagem como o conhecemos.

Aqui, encaixo uma tese forte: defendo que, com a enorme oligopolização das empresas de tecnologia que formam a “base material” da revolução digital na forma de um produto dentre outros, essa revolução passa a ser inteiramente guiada pelos interesses privados dessas mesmas empresas. A implicação disso é que, enquanto entes privados que buscam maximizar seus lucros, a operacionalização técnica dessas corporações se dá por meio de tecnologias de informação e, sobretudo, de algoritmos que geram o engajamento cada vez mais totalizante dos usuários-autores-clientes, sendo que essa última parte da tríade poucas vezes é vista como tal. Liga-se, assim, a digitalização comunicacional e o neoliberalismo financeirizado (HABERMAS, 2021c, p. 498). Essa operacionalização, e nisso consiste a tese, por meio de algoritmos aponta para uma tendência deformadora de primeira gravidade: em vez de um uso

da linguagem que visa o entendimento, isto é, da preponderância ilocucionária, o que se vê nos contextos de comunicações digitais em redes é uma crescente importância do aspecto ilocucionário. Em miúdos: mais do que entendimento, o que se busca nas trocas digitais é a influência, a adoção simples e tal de uma posição que, mais do que defendida segundo argumentos, é demonstrada e vendida. Embora não baseado nessa distinção e tampouco defendendo essa passagem da preponderância ilocucionária para a perlocucionária, Habermas (2021b, p. 23-24) afirma que “as redes digitais promovem uma variedade de pequenos nichos em que discursos acelerados, mas narcisicamente ensimesmados, são conduzidos em diferentes tópicos” e que as esferas pública digitais podem então se desenvolverem *às custas* de um processo político compartilhado e discursivamente filtrado de formação da opinião e da vontade”. A fragmentação dos nichos inverteria uma condição básica para a formação democrática da opinião, já que vem vez de seguir um movimento *centrípeto* da periferia da esfera pública para o centro em torno de temas e questões filtradas, ocorreria uma inversão *centrífuga*, isto é, uma situação na qual não se pretende mais formar um tema que enquadre os problemas da vida em comum, mas sim, ilhas de discursos localizados e não-interligados em suas dissonâncias cognitivas.

Segundo, podemos então falar de algumas alterações funcionais entre o âmbito público e privado. Vale dizer, antes de tudo, que essa distinção, ou melhor, que o obliteramento dessa distinção também já era apontada por Habermas em “*Mudança Estrutural da Esfera Pública*” como privatização do espaço público e a publicização das questões privadas. Mas agora, na constelação atual do “uso mais ou menos exclusivo das mídias sociais por parte da população, a percepção da esfera pública pode ter mudado de tal forma que a distinção entre “público” e “privado” e, portanto, o sentido inclusivo da esfera pública esteja desaparecendo.” (HABERMAS, 2021c, p. 496). Nesse sentido, podemos falar novamente de uma crítica da ideologia que foque nesses processos estruturais de ofuscamento do político, já que

A desintegração da esfera pública política – que só nos resta esperar que seja temporária – se expressou no fato de que para quase metade da população não era mais possível trocar conteúdo comunicativo na moeda de pretensões de validade que poderiam ser criticadas. Não é o acúmulo de notícias falsas que é significativo para uma deformação generalizada da percepção do público político, mas o fato de que as notícias falsas não podem mais ser identificadas como tal na perspectiva dos envolvidos. (*ibidem*, p, 497-498)

A deformação generalizada que Habermas enxerga no embaralhamento entre público e privado, defendendo, pode ser entendida internamente à própria organização do discurso não só como uma desconexão entre proferimentos e pretensões de validade, mas ainda mais

profundamente, em uma própria mudança sistematicamente induzida para uma passagem da pretensão ilocucionária para a pretensão perlocucionária no uso da linguagem. Ademais, esse crescente encapsulamento narcísico da comunicação pode ser igualmente lido como uma tendência de “desaprendizagem” que regride o processo de generalização e abstração na lida com os três diferentes contextos de realidade em prol da hipostasiação do mundo subjetivo em detrimento dos mundos intersubjetivos mas até mesmo objetivos (como se vê a passo largo nos discursos de negacionismo científico que partem do âmbito das experiências individuais). Por fim, pode-se apontar uma regressão nos termos dos complexos institucionalizados de saber: na perda de “fé” na ciência, na arte pós-aurática e na perspectiva universalizante da moral, que Habermas (2015, p. 454) afirmara, em idos dos anos setenta, de terem “realizados desenvolvimentos irreversíveis” e que as “barreiras culturais” por eles impostas “só poderiam ser transpostas ao preço psicológico de regressões, isto é, com extraordinárias cargas motivacionais.

Assim, o completo emaranhamento entre esfera pública e esfera privada posto em marcha pela utilização da Internet em nossa prática cotidiana, sobretudo após a popularização dos *smartphones* e, com isso, das redes sociais, dá lastro ao processo de regressão no aprendizado social (filogênese) e, de forma ainda mais perniciosa, afetando o próprio percurso de aprendizagem individual (ontogênese). Em um tempo onde o *feedback crítico de uma esfera pública* dá lugar ao *feedback positivo dos likes* das redes sociais, onde a indignação face ao sofrimento alheio pode ser aplacado por uma tomada de posição nos murais digitais e não mais canalizado para os canais institucionais de mudança social, o risco de transformar a expressão de indignação em um hábito particular é uma ameaça séria para a própria ideia de uma sociedade que paute e resolva seus problemas por meio da única arma que ela possui, a política.

A crise de legitimação do sistema político parece estar intimamente ligada com a própria crença social de que, em tempos de aceleração, a política é muito lenta e burocratizada para dar voz aos nossos profundos sentimentos de insatisfação. Seriam necessárias investigações maiores sobre o sentido da “mudança estrutural da esfera pública 2.0”, ou seja, como essa nova forma de mediação social tomou de abrupto nossas formas de vida. Como dito, parece o caso de sofremos uma nova regressão para um modelo de circulação do poder onde a esfera pública, mais que nunca episódica e desestruturada, assume a função de mero *sitiamento* do poder político: as demandas que surgem nas esferas periféricas não pretendem mais passar pelos filtros das eclusas e se tornarem poder político e, em decorrência, administrativamente aplicado. O que há de mais inquietante nesse processo é que, atualmente, essa impermeabilidade dos

discursos periféricos não se dá apenas pelas barreiras materiais e políticas de acesso ao poder. Uma franja significativa dos movimentos sociais progressistas e grupos ativistas encampam um discurso anti-institucional, negando a perspectiva de luta pela tomada do poder que temos na utopia da criação do completamente outro. Enquanto isso, as forças regressivas da sociedade não cometem o mesmo erro. Se em 2013 elas vociferavam contra tudo e todos, hoje uma ampla parcela desses grupos estão nas posições de poder antes questionadas. Como tentei mostrar nesse texto, uma crise de legitimidade não se dá na mera disposição a revolta, mas sim, se expressa na canalização dessa revolta para a mudança das instituições e instâncias que já existem. Enquanto a esfera pública for uma espécie de revista cotidiana de nossas tragédias, e não o espaço para a tematização crítica daquilo que nos concerne como coletividade, continuaremos discutindo a legitimidade de *tweets* e *likes*.

5 CONCLUSÃO

A contribuição dessa tese consistiu em explicitar como a “cesura evolutiva profunda” (HABERMAS, 2020b, p. 21) causada pelas comunicações digitais deve ser explicada não como um fenômeno meramente cultural, mas antes disso, como uma transformação incitada pela dinâmica do capitalismo tardio em sua fase neoliberal, entendido como uma amálgama do capitalismo financeirizado e da revolução digital, onde o primeiro possibilita e se retroalimenta da segunda, formando a tempestade perfeita que agudiza a crise do capitalismo e da democracia e dramatiza a questão como uma crise das sociedades modernas *em si*. Isso porque, relendo o Habermas de “*Problemas de legitimação no capitalismo tardio*”, com aqui se defendeu, podemos nos dar conta não só de um sentido de continuidade da crítica da economia política conduzida pelo funcionalismo analítico orientado pela gênese democrática do poder que resolveria o problema da “descontinuidade” da teorização sobre o capitalismo tardio por Habermas nas últimas três décadas como, em função disso, também possibilitou analisar o quadro de uma nova transformação estrutural da esfera pública. Igualmente, posso propor outra via: ainda não estaríamos imersos em situações de “distúrbios” oriundos do padrão de prioridades sociais antagônicas da “riqueza privada *versus* pobreza pública”, que resulta de uma estrutura de classes que permanece sempre latente e que “*ela é, em última instância, causa do déficit de legitimação?*” (HABERMAS, 2015, p. 447). Causas que permanecem latentes na forma de comunicações sistematicamente distorcidas e que formam verdadeiros equivalentes funcionais das ideologias.

Para que essa tese de interpretação e diagnóstico se mostrasse consistente, tive de discutir a pertinência e atualidade da teoria da sociedade habermasiana na avaliação dos dilemas do capitalismo tardio neoliberal em comparação com a abordagem que sustenta uma “nova razão do mundo”. Ainda faltaria avançar na análise de como o processo de neoliberalização deu-se no Brasil. O motivo dessa análise específica, para além do propósito evidente de tratar do problema de legitimação por qual passamos atualmente, reside no fato de que nossa integração ao neoliberalismo transcorreu num processo típico de uma economia periférica. Se a década de 80 foi marcada aqui por uma crise de financiamento externo, por um pesado desmantelamento das capacidades de intervenção do Estado e por uma inflação inercial e dilapidadora das rendas dos estratos mais pobres da população, a década de 90 cobrou a estabilização da macroeconomia (especialmente da moeda) às custas da capacidade de uma inserção produtiva autônoma do país nos mercados mundiais. Mas esse período, como mostrou

a segunda parte da tese, já fora tematizado por Habermas em seus textos recentes que versam sobre a constelação pós-nacional. O trabalho ainda por se realizar poderia acompanhar como a economia brasileira passou por um violento processo de financeirização nos anos 2000, tomando como ponto cronológico de análise a Crise Asiática de 1997, “a primeira crise dos mercados financeiros globalizados” e amparado em algumas perspectivas mais contemporâneas de economistas políticos brasileiros (LAVINAS; ARAÚJO; BRUNO, 2019; PAULANI, 2016, 2017; RUGITSKY, 2020). Essa financeirização ocorreu de forma paradigmática não só no mercado de capitais, mas também com uma expansão única do mercado de crédito via sistema bancário (a base operacional da “inclusão pelo consumo dos governos do *Partido dos Trabalhadores*), do mercado cambial impulsionado pela entrada vertiginosa de capitais estrangeiros e, recentemente, com uma expansão da base monetária que pôs de ponta-cabeça os axiomas da economia neoclássica voltada para oferta como já se falou no contexto, *sui generis*, do capitalismo tardio do centro europeu. Esse processo, por sua vez, capturou a capacidade do Estado, tanto pela via do financiamento da dívida pública pelos títulos negociados no primeiro mercado citado, quanto pela progressiva financeirização dos próprios sistemas de proteção social - como é o caso do FIES na educação e da expansão do sistema privado de saúde em relação ao desinvestimento relativo no Sistema Único de Saúde nacional. Assim foi armado o cenário onde *os mercados*, sobretudo o mercado acionário e de futuros, tomaram o Estado até mesmo daqueles grupos econômicos dominantes apresentados no capítulo anterior. Por isso mesmo que o “ornitorrinco” que Francisco de Oliveira usava como metáfora em 2003 para descrever a sociedade que metaboliza funcionalmente o arcaico das forças produtivas com as moderníssimas relações de produção da Terceira Revolução Industrial é hoje, mais do que nunca, o único animal protegido da extinção pelo nosso subdesenvolvimento.

Mas por que essa efetiva disputa pelo *poder de* organização da sociedade que coloca o mercado contra os cidadãos e seus objetivos não explodiu enquanto questão política? A hipótese defendida é de que a explicação passa por ligar a dinâmica de integração sistêmica àquilo que, no bojo da revolução das comunicações digitais, ensejou uma nova “mudança estrutural da esfera pública”. Apesar da revolução digital remeter aos anos 50, o diagnóstico que apresentei cobre, se se quer estabelecer marcos de orientação, a popularização da Internet como meio de informação a partir da década de 90 do último milênio, com especial atenção à presença cada vez mais acachapante das redes sociais a partir dos anos 2000 e, de forma transformadora, com a migração dessas para os bolsos após o lançamento do iPhone em 2007, que marcou a passagem dos celulares convencionais para os smartphones. É preciso explicar

essa escolha aparentemente arbitrária: é evidente que o produto da Apple não carrega em seu chip a insígnia do mal. No entanto, a introdução dos smartphones enquanto produto encerra uma transformação significativa nos *modos* de acesso à internet e de seus *usos*. Se antes dependia-se de um computador, de uma estação um tanto quanto fixa que se acessava para “*entrar na Internet*”, a onipresença dos celulares como meio de acesso ao “mundo digital” obliterou totalmente a relação entre *online* e *offline*²¹. E nisso divirjo por uma última vez de Habermas. Para ele, ainda que seja uma mudança estrutural e revolucionária, na esteira epocal da introdução da escrita e da prensa por Gutenberg, ela não seria “do modo linguístico em si, mas do modo de transmissão”. (HABERMAS, 2020b, p. 22) Ainda que apenas como tendência, e carecendo e muito dos estudos empíricos, acredito que esteja a se descortinar uma mudança no *uso* da linguagem em si, naquilo que chamei de uma passagem da dominância da pretensão ilocucionária para a perlocucionária.

Volto para um novo round com a dialética da modernização afirmando que o desacoplamento entre sistema e mundo da vida agora se apresenta de forma *eminente regressiva*, uma vez que a integração sistêmica parece se desgarrar dos contextos mais elementares do mundo da vida presentes na esfera privada e que se tornam explícitos tematicamente na esfera pública política, francamente esvaziada em seus potenciais críticos. Novamente, apenas apontando alguns marcos, toma-se como princípio a crise financeira de 2008, que só se explica a partir de problemas internos *do* capitalismo, que, no entanto, não deram conta de problematizar a crise ali surgida enquanto problemas oriundos justamente da integração sistêmica da sociedade. É mais uma vez o caso de pensar a não-ocorrência de uma “politização da luta de classes”, agora explicada precisamente como uma *crise de motivação* que, no entanto, não gera uma *crise de legitimação*, mas apenas problemas que não são tratados em suas dimensões mais profundas²². Meu intento final foi sustentar que essa mudança que

²¹ Alguns dados ajudam a enfatizar a mudança que tento descrever: Segundo a pesquisa TIC-Domicílios2019, do IBGE, em 2014 80% dos brasileiros acessavam a Internet pelo computador enquanto 76% a utilizavam no celular, a tendência em 2019 se inverte, com 99% dos usuários realizando os acessos pelo smartphone em detrimento dos 42% que utilizam o computador. Além disso, 58% dos usuários utilizavam a Internet somente pelo celular. Interessa ainda mais saber que as atividades de comunicação são as mais realizadas pela rede, isto é, trocas de mensagens por aplicativos (92%), uso de redes sociais (76%) e chamadas de áudio ou vídeo (73%). Essa mudança significativa nas trocas comunicacionais e no acesso de informação é estrutural também em sentido econômico: segundo o site *Statista*, a maior plataforma de dados empresariais do mundo, das 10 maiores empresas em valor de mercado em 2020, apenas duas não são ligadas ao setor de tecnologia.

²² Em um comentário recente sobre o livro de Cristina Lafont, “*Democracy without shortcuts*”, Habermas (2020c, p.13) chega a afirmar que “a regressão política em que as democracias ocidentais foram arrastadas hoje pode ser medida pelo declínio, e em alguns países do já quase desaparecimento, desse poder racionalizador dos debates públicos.”

acarreta profundas transformações para o debate político público se ancora em uma alteração estrutural das próprias práticas comunicativas. Levantei pra isso uma tese conjectural: a *forma* de comunicação digital, sobremaneira nas redes sociais e nos aplicativos de comunicação, não é estruturalmente voltada ao entendimento, mas privilegia, isso sim, o *efeito* produzido sobre o interlocutor da comunicação. Ou seja, se o que caracteriza normativamente as comunicações para Habermas são suas *pretensões ilocucionárias*, as novas comunicações digitais parecem ter como centro normativo a *pretensão perlocucionária*. De uma maneira exageradamente ilustrativa, se antes era o intelectual que representava o crivo racional do debate público, agora é o *influencer* que condensa as atenções fragmentárias travestidas de opiniões. Se antes a politização se dava pelas práticas coletivas de organização (principalmente pelas instâncias da sociedade civil), agora são as comunicações digitais que dão voz e empoderam indivíduos que se encontram, paradoxalmente, profundamente fragmentados entre si. Essas alterações apresentam tendências tão profundas que chegam a colocar em xeque algumas das premissas mais básicas da “consciência moderna de mundo” (HABERMAS, 1984, p. 345-365), isto é, aquela atitude “descentrada e crítica” que fora exposta no primeiro e segundo capítulo a partir da história conceitual de Koseleck e da teoria do desenvolvimento cognitivo-moral de Piaget e Kohlberg e, como diferenciação estrutural do mundo da vida enquanto racionalização cultural na interpretação habermasiana Mostrei, então, como a transformação estrutural da esfera pública impulsionada pela dinâmica recente do capitalismo financeirizado coloca, para além do problema político central, sérias consequências para a própria modernidade em várias dimensões, ao passo que a) a diferenciação constitutiva da modernidade cultural em seus componentes estruturais do mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade) e b) os processos de reprodução simbólica do mundo da vida (reprodução cultural, integração social e socialização) são profundamente impactados por essa transformação e que, por fim, c) a própria consciência de mundo moderna reflexiva, entendida habermasianamente como a capacidade de um agente autônomo de *fazer uso* de sua “faculdade de julgar como capacidade operadora de passagens” (REPA, 2008, p. 225) entre os três mundos analítico-formais (mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo) e em relação aos três tipos de atos de fala (constatativo, normativo e expressivo) e suas respectivas pretensões de validade (verdade, correção normativa e autenticidade). Essas transformações foram explicadas tomada a orientação de uma crítica da reificação, na proposta habermasiana do diagnóstico de colonização do mundo da vida e do empobrecimento cultural como problemas de “transposição não-mediada” (HABERMAS, 2000, p. 472), uma vez que como se mostrou lá na última seção do primeiro capítulo, a

Modernidade se caracteriza também por um tempo histórico onde a relação entre indivíduo e sociedade, ao passo que a última se torna cada vez mais complexa, se cindi em uma série de mediações que são cristalizadas nas instituições sociais que operam um “sistema público de regras intersubjetivamente reconhecidas”, para conjurar Rawls e Habermas em uma única expressão. Concluo defendendo a tese de que os problemas de legitimação no capitalismo tardio em sua fase neoliberal não se esgotam unilateralmente enquanto crises do capitalismo e do Estado. Esses problemas apontam para uma síndrome que ameaça a própria continuidade do projeto da Modernidade em si, justamente como um projeto que tentou ao longo de sua história compatibilizar esses desenvolvimentos unilaterais do Estado e da economia por meio uma condução consciente da vida que só se exerce por meio da política democrática. No entanto, não se trata aqui de mais uma vez anunciar precipitadamente a despedida da Modernidade; o argumento é mais matizado e quer apenas lançar um olhar sobre os fenômenos da ordem do dia que fomentam tendências que só se permite a alusão: são “as partículas e fragmentos de uma razão existente já incorporadas nas práticas políticas, por mais distorcidas que possam ser” (HABERMAS, 2020a, p. 369) que, reordenadas e organizadas coletivamente, poderão reverter essas tendências *por seus próprios meios*. A tese finda, então, defendendo que a nova constelação do capitalismo tardio, sua fase neoliberal, possibilita uma reabilitação da crítica da ideologia *a partir do interior* da teoria habermasiana, renunciando tomá-la em sua forma de *modelo*.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. Late capitalism or industrial society? The fundamental question of the present structure of society. In: _____. **Can one live after Auschwitz?** A philosophical reader. Edited by Rolf Tiedemann. Translated by Rodney Livingstone and others. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

ADORNO, Theodor W.; RICHTER, Gerhard. Who's afraid of the Ivory Tower? A conversation with Theodor W. Adorno. **Monatshefte**, v. 94, n. 1, 2002.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas.** São Paulo: Loyola, 1996.

AZMANOVA, Albená. Anticapital para o século XXI (sobre a metacrise do capitalismo e as possibilidades abertas para a política radical). Tradução de José Ivan Rodrigues de Sousa Filho. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 25, n. 1, 2020

BAYNES, Kenneth. **Habermas.** London; New York: Routledge, 2016.

BAYNES, Kenneth. **The Normative Grounds of Social Criticism:** Kant, Rawls, and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992

BENHABIB, Seyla. **Critique, norm, and utopia:** a study of the foundations of Critical Theory. New York: Columbia University Press, 1986.

BERNSTEIN, Richard. Hegel e o pragmatismo Em: **Philosophos** - Revista de Filosofia. Tradução de José Crisóstomo de Souza, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 313–338, 2014.

BIANCHI, Álvaro. Gramsci além de Maquiavel e Croce: Estado e sociedade civil nos Quaderni del carcere. Em: **UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA**, v. 12, 2007.

BLUMENBERG, Hans. **The Legitimacy of The Modern Age.** Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1983.

BOHMAN, J. **Public deliberation: Pluralism, complexity and democracy.** Cambridge: MIT Press, 1996.

BOHMAN, James. Two versions of the linguistic turn: Habermas and poststructuralism. Em: BENHABIB, Seyla; D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin (eds.). **Habermas and the unfinished project of modernity:** critical essays on *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1997.

BOHMAN, James. “When water chokes”: ideology, communication, and practical rationality. **Constellations**, v. 7, n. 3, 2000.

BOHMAN, James. Communication, ideology, and democratic theory. *American Political Science Review*, v. 84, n. 1, 1990.

BOHMAN, James. Formal pragmatics and social criticism: the philosophy of language and the critique of ideology in Habermas' *Theory of Communicative Action*. **Philosophy and Social Criticism**, v. 11, n. 4, 1986.

BOHMAN, James. **Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy**. Cambridge. MIT Press, 1996.

BONANNO, Alessandro. **The Legitimation Crisis of Neoliberalism: The State, Will-Formation, and Resistance**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2017.

BORBA, Eduardo de. **Sobre a meritocracia: uma investigação**. Dissertação de mestrado. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2017.

BORBA, Eduardo de. Cooperação equitativa como ethos da democracia. Em: WERLE, D. L.; CIPRIANI BAVARESCO, R.; PIROLI, D.; ALÍ, N.; SELL, J. A.. (Org.). **Justiça, Teoria Crítica e Democracia** - Volume II. 1ed. Florianópolis: Nefiponline, 2018

BORCHERT, Jens; LESSENICH, Stephan. **Claus Offe and the critical theory of the capitalist state**. New York, London: Routledge, 2016.

BRESSIANI, Nathalie. Do trabalho ao reconhecimento: Axel Honneth entre Marx e Habermas. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 25, n. 3, 2020.

BROWN, Wendy. American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization. **Political Theory**, 2006

BROWN, Wendy. **Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution**. New York: ZoneBooks, 2015.

BRUNKHORST, Hauke. A Teoria Crítica e a análise da sociedade contemporânea de massa. Em: RUSH, Fred (org.). **Teoria Crítica**. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

CALHOUN, Craig (ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: The MIT Press, 1996.

CESARINO, Leticia. **O mundo do avesso: verdade e política na era digital**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

CELIKATES, Robin; JAEGGI, Rahel. Technology and reification: "Technology and Science as 'Ideology'" (1968). Em: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (eds.). **The Habermas handbook**. New York: Columbia University Press, 2017.

CHESNAIS, François. A globalização e o curso do capitalismo de fim-de-século. Tradução de Catherine Marie Mathieu. **Economia e Sociedade**, v. 4, n. 2, 1995.

CHESNAIS, François. A teoria do regime de acumulação financeirizado: conteúdo, alcance e interrogações. Tradução de Catherine Marie Mathieu e Adriana Nunes Ferreira. **Economia e Sociedade**, v. 11, n. 1, 2002.

CHISHOLM, Robert. A ética feroz de Nicolau Maquiavel. Em: QUIRINO, Célia G.; VOUGA, Claudio; BRANDÃO, Gildo. (Orgs.). **Clássicos do Pensamento Político**. São Paulo: Editora da USP, 1998.

CIPRIANI XAVIER, Raquel B. **Um estudo sobre os argumentos em favor da estabilidade em Uma Teoria da Justiça**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2017.

COLLIER, S. The spatial forms and social norms of “actually existing neoliberalism. **International Affairs Working Paper**, Nova Iorque, Junho, 2005.

CONDON, Roderick. Reframing Habermas’s colonization thesis: neoliberalism as relinguistification. **European Journal of Social Theory**, 2020.

COOKE, Maerve. Pragmatics in Habermas’ Critical Social Theory. Em: **Foundations of pragmatics**. (Org.) BUBLITZ, Wolfram, NORRICK, Neal R. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2011.

COOKE, Maeve. **Language and reason: a study of Habermas’s pragmatics**. Cambridge, London: The MIT Press, 1997.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUARTE, João de Azevedo Dias. Tempo e crise na teoria da modernidade de Reinhart Koselleck. Em: **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 5, n. 8, p. 70–90, 2011.

DUBIEL, Helmut. **Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory**. Massachusetts: The MIT Press, 1985.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

DUTRA, Delamar José Volpato. Habermas 90 anos: contribuições filosóficas. Em: COSTA, Claiton Silva da; MÁRQUEZ, Lara A. Sosa; ZUCCO, Patricia Radmann; REITER, Ricardo Luis. (Org.). **Habermas 90 anos: ensaios**. 1ed. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.

FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

FORST, Rainer. **Right to Justification: elements of a constructivist theory of justice**. New York: Columbia University Press, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008

FRASER, Nancy. Behind Marx's hidden abode: for an expanded conception of capitalism. Em: DEUTSCHER, Penelope; LAFONT, Cristina (eds.). **Critical Theory in critical times: transforming the global political and economic order**. New York: Columbia University Press, 2017a.

FRASER, Nancy. Climates of capital: for a trans-environmental eco-socialism. **New Left Review**, n. 127, 2021.

FRASER, Nancy. Contradições entre capital e cuidado. Tradução de José Ivan Rodrigues de Sousa Filho. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 27, n. 53, 2020.

FRASER, Nancy. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. Tradução de José Ivan Rodrigues de Sousa Filho. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 23, n. 2, 2018.

FRASER, Nancy. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. Tradução de Nathalie Bressiani. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 20, n. 2, 2015.

FRASER, Nancy. The theory of the public sphere: *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962). Em: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (eds.). **The Habermas handbook**. New York: Columbia University Press, 2017b.

FREEMAN, Samuel. **Rawls**. Londres: Routledge, 2007.

GORDON, Peter E. Secularization, Genealogy, and the Legitimacy of the Modern Age: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate. Em: **Journal of the History of Ideas**, vol. 80 no. 1, 2019.

HABERMAS, J. Reply. In: Honneth, A; Joas, H. (Orgs) *Communicative Action—Essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*. Cambridge: MIT Press, 1991.

HABERMAS, Jürgen. Globalism, ideology and traditions: interview with Jürgen Habermas. Conduzida por Johann Pall Arnason. **Thesis Eleven**, v. 63, n. 1, 2000b.

HABERMAS, Jürgen. O centenário de Marcuse e os ritmos diversos da filosofia e da política. Tradução de Samuel Titan Jr. **Folha de São Paulo**, 09 de agosto de 1998c, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs09089804.htm>.

HABERMAS, Jürgen. “Não pode haver intelectuais se não há leitores”. Entrevista concedida a Borja Hermoso. **El País**, 08 de maio de 2018c, disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html.

HABERMAS, Jürgen. A história negativa. Entrevista conduzida por Barbara Freitag e Sergio Paulo Rouanet. **Folha de São Paulo**, 30 de abril de 1995, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/4/30/mais!/7.html>;

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018a.

HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: Estudos de teoria política. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **A revolução recuperadora**: Pequenos escritos políticos VII. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2021a.

HABERMAS, Jürgen. **Between naturalism and religion**: philosophical essays Cronin. Cambridge: Polity, 2008a.

HABERMAS, Jürgen. Beyond the nation-state? On some consequences of economic globalization. EM: FOSSUN, John Erick, ODDVAR, Erik (org.) **Democracy in the European Union**: Integration through deliberation? New York: Taylor & Francys e-Library, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

HABERMAS, Jürgen. **Europe**: the faltering project. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e validade**: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Tradução de Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2020a.

HABERMAS, Jürgen. Further reflections on the public sphere. In: CALHOUN, Craig (ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: The MIT Press, 1996b, p. 421-461.

HABERMAS, Jürgen. Concluding remarks. Em: CALHOUN, Craig (ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: The MIT Press, 1996c.

HABERMAS, Jürgen. Moralischer Universalismus in Zeiten politischer Regression: Jürgen Habermas im Gespräch über die Gegenwart und sein Lebenswerk. **Leviathan**, v. 48, n. 1, 2020b.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Com prefácio à edição de 1990. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014b.

HABERMAS, Jürgen. **Na esteira da tecnocracia**: pequenos escritos políticos XII. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014c.

HABERMAS, Jürgen. O caos da esfera pública. Tradução de Peter Naumann. **Folha de São Paulo**, 13 de agosto de 2006, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1308200605.htm>.

HABERMAS, Jürgen. Fé e conhecimento. Tradução de Marcelo Rondinelli. **Folha de São Paulo**, 06 de junho de 2002b, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200206.html>.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002

HABERMAS, Jürgen. **On the logic of the social sciences**. Translated by Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark. Cambridge: The MIT Press, 1988b.

HABERMAS, Jürgen. **On the pragmatics of communication**. Edited by Maeve Cooke. Cambridge: The MIT Press, 1998b. Main: Suhrkamp, 1990

HABERMAS, Jürgen. **On the pragmatics of social interaction: preliminary studies in the theory of communicative action**. Translated by Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, 2001b.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2016d.

HABERMAS, Jürgen. **Philosophical introductions: five approaches to communicative reason**. Medford: Polity, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre a constituição da Europa: um ensaio**. Tradução de Denilson Luís Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014d.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis: estudos de filosofia social**. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **The divided West**. Camb 2006.

HABERMAS, Jürgen. **The Postnational constellation**. Cambridge: MITPress, 2001

HABERMAS, Jürgen. **Theory of communicative action: Lifeworld and system – A critique of functionalist reason**. Volume 2. Boston: Beacon Press, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **Truth and justification**. Translated by Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, 2003a.

HABERMAS, Jürgen. Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit. EM: **Leviathan**, Ano 49, Volume Especial 37, 2021b

- HABERMAS, Jürgen. **Textos e contextos**. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2015b
- HABERMAS, Jürgen. **Theory of communicative action: Reason and the rationalization of Society**. Volume 1. Boston: Beacon Press, 1984.
- HARTMANN, M.; HONNETH, Axel. Paradoxes of capitalism. **Constellations**, v. 13, n. 1, 2006.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HONNETH, Axel. Democracy as reflexive cooperation: John Dewey and the theory of democracy today. Translated by John M. M. Farrell. **Political Theory**, v. 26, n. 6, 1998.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. 2. Ed. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- HONNETH, Axel. Pathologies of the social: The past and present of social philosophy. Em: **Disrespect: The normative foundations of Critical Theory**. Cambridge and Malden: Polity press, 2007.
- HONNETH, Axel. Work and instrumental action. Translated by Mitchell G. Ash. **New German Critique**, n. 26, 1982.
- HORKHEIMER, Max. “Filosofia e Teoria Crítica” Em: **Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno**, São Paulo, Ed. Abril, 1975b.
- HORKHEIMER, Max. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” Em: **Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno**. São Paulo, Ed. Abril, 1975a.
- JAEGGI, Rahel. Economy as a social practice and the critique of capitalism. Em: **Journal of Cultural Research: V. 22, n. 2, 2018**.
- JAEGGI, Rahel. Repensando a ideologia. Tradução de Emil Sobottka e Giovani Saavedra. **Civitas**, v. 8, n. 1, 2008.
- JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.
- JOAS, Hans. The unhappy marriage of hermeneutics and functionalism. Em: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (eds.). **Communicative action: essays on Jürgen Habermas’s *The Theory of Communicative Action***. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- JOHNSTON, Daniel. John Rawls’s Appropriation of Adam Smith. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, 65-86, 2010

- JÜTTEN, Timo. Habermas and markets. **Constellations**, v. 20, n. 4, 2013.
- JÜTTEN, Timo. The colonization thesis: Habermas on reification. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 19, n. 5, 2011.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KLEIN, Steven. The power of money: critical theory, capitalism, and the politics of debt. **Constellations**, 2020.
- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.
- LARMORE, Charles E. **The morals of modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LARNER, Wendy. Neo-liberalism: Policy, Ideology, Governmentality. **Studies in Political Economy**, 63, 2000
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- LÖWITH, Karl. **Meaning in history: The theological implications of the Philosophy of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
- MACPHERSON, C. B. **The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke**. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- MAFFETONE, Sebastian. “Political liberalism. Reasonableness and democratic practice”. **Philosophy & social criticism**, vol 30 nos 5–6, 2004
- MANDEL, Ernest. **Late capitalism**. Translated by Joris De Bres. London: New Left Books, 1976.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2010.
- MARCUSE, Herbert. **Counterrevolution and revolt**. Boston: Beacon Press, 1972a.
- MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização: Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2019.

MCCARTHY, Thomas. Complexity and democracy, or the seductions of systems theory. **New German Critique**, n. 35, Special Issue on Jürgen Habermas, 1985a.

MCCARTHY, Thomas. Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue. Em: **Ethics**, v. 105, n. 1, out-1994.

MCCARTHY, Thomas. **The critical theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: The MIT Press, 1985b.

MCCARTHY, Thomas. Translator's introduction. In: HABERMAS, Jürgen. **Legitimation crisis**. Traduzido por Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, 1992.

MELO, Rúrion. A crítica de Habermas ao paradigma “produtivista” como orientação emancipatória da esquerda. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 10, 2007.

MELO, Rúrion. **Marx e Habermas**: Teoria Crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2013.

MELO, Rúrion. Marx, Habermas e os novos sentidos das lutas pela emancipação da dominação. **Dois pontos**, v. 13, n. 1, 2016.

MELO, Rúrion. Repensando a esfera pública: esboço de uma teoria crítica da democracia. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, v. 1, 2015.

MORES, Felipe Moralles e. A mudança da esfera pública brasileira na “Teoria do Medalhão”, de Machado de Assis. Em: **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, v. 31, 2021.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. **Habermas**: a biography. Malden: Polity Press, 2016.

NOBRE, Marcos. “Permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos”: Jürgen Habermas e a situação de consciência atual. **Revista Olhar**, v. 2, n. 4, 2000.

NOBRE, Marcos. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

NOBRE, Marcos. Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel. São Paulo: Todavia, 2018.

OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica à razão dualista: o ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2013.

OLIVEIRA, Talita Cristina de. **A noção de esfera pública politicamente ativa no projeto de democratização radical de Jürgen Habermas**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

PALAZI, Rafael Augusto; ZAN, Pedro Pacheco. Distinção do conceito de poder na obra de Jürgen Habermas. **DoisPontos**, [S.l.], v. 18, n. 2, mar. 2022.

PAULANI, Leda Maria. Acumulação e rentismo: resgatando a teoria da renda de Marx para pensar o capitalismo contemporâneo. **Revista de Economia Política**, v. 36, n. 3, 2016.

PAULANI, Leda Maria; ALMEIDA FILHO, Niemeyer. Regulação social e acumulação por espoliação – reflexão sobre a essencialidade das teses da financeirização e da natureza do estado na caracterização do capitalismo contemporâneo. **Economia e Sociedade**, v. 20, n. 2, 2011

PAULANI, Leda. A crise do regime de acumulação com dominância da valorização financeira e a situação do Brasil. **Estudos Avançados**, v. 23, n. 66, 2009.

PECK, J.; TICKELL, A. Neoliberalizing Spaces. **Antipode**, 34/3, 2002

PEREIRA, Leonardo da Hora. A tensão entre capitalismo e democracia em Habermas: do pós-guerra aos dias de hoje. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 22, n. 38, 2015^a

PEREIRA, Leonardo da Hora. *Student und Politik* e as origens da segunda geração da Teoria Crítica: Habermas e o diagnóstico do capitalismo tardio nos anos 60. **Philosophos**, v. 20, n. 1, 2015b.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Tradução de Mónica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017.

PINKARD, Terry. **Hegel's Phenomenology: The sociality of reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PINZANI, Alessandro. **Maquiavel & O Príncipe**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.

PIROLI, Diana. **Justiça e Reconhecimento: uma interpretação das bases sociais do autorrespeito de John Rawls a partir do debate redistribuição e reconhecimento**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

POLANYI, Karl. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens políticas e econômicas de nossa época**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

POLLOCK, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations. Em: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (eds.). **The essential Frankfurt School reader**. New York: Continuum, 1990, p. 71-94.

RAWLS, John. **Justice as fairness: a restatement**. Edited by Erin Kelly. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

RAWLS, John. Kantian Constructivism in Moral Theory . Em: **The Journal of Philosophy**, vol. 77 no. 9, 1980.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 4. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RAWLS, John. **Lectures on the history of moral philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

REPA, Luiz. A reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da *Teoria da Ação Comunicativa*. Em: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.). **Habermas e a reconstrução**: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana. Campinas: Papyrus, 2012

REPA, Luiz. A tensão indissolúvel: Habermas e a tese da neutralidade sistêmica do capitalismo. **DoisPontos**, [S.l.], v. 18, n. 2, mar. 2022. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/83683>>.

REPA, Luiz. **A transformação da filosofia em Jürgen Habermas**: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008a.

REPA, Luiz. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

REPA, Luiz. Compreensões de reconstrução: sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates. **Trans/Form/Ação**, v. 40, n. 3, 2017.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de Teoria Crítica. Em: NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. 3. ed. Campinas: Papyrus, 2013.

REPA, Luiz. **Os sentidos da reconstrução**: método e política na Teoria Crítica de Jürgen Habermas. Tese de livre-docência. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

REPA, Luiz. Reconstrução racional, argumento transcendental, fundamentação última: sobre o debate entre Habermas e Apel. **Kriterion**, v. 57, n. 135, 2016.

RODRIGUES, Ivan. Habermas sobre a forma-direito: quatro comentários e uma crítica. **DoisPontos**, [S.l.], v. 18, n. 2, mar. 2022. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/82710>>.

RODRIGUEZ, José Rodrigo; RUGITSKY, Fernando. Friedrich Pollock e Franz Neumann. Em: NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. 3. ed. Campinas: Papirus, 2013.

RUGITSKY, Fernando. Friedrich Pollock: limites e possibilidades. Em: NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. 3. ed. Campinas: Papirus, 2013, p. 53-72gel. **Veritas**, v. 62, n. 1, 2017.

RUSH, Fred. Conceptual foundations of early Critical Theory. Em: RUSH, Fred. (Ed.) **The Cambridge Companion to Critical Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SANTOS, Tiago Mendonça dos. **Capabilities e Democracia no pensamento de Amartya Sen**: uma proposta de functionings básicos. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History**. University of California Press, Berkeley, 1985.

SILVA, Felipe Gonçalves. Democracia deliberativa. Em: NOBRE, M. Introdução. In: NOBRE, M. (Org). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papirus, 2008.

SILVA, Felipe Gonçalves. **Liberdades em disputa**: A reconstrução da autonomia privada na Teoria Crítica de Jürgen Habermas. Tese de Doutorado. UNICAMP, 2010.

SILVA, Felipe Gonçalves. Privacidade e patologias democráticas: Habermas e os desafios da democracia radical. **DoisPontos**, [S.l.], v. 18, n. 2, mar. 2022.

SILVA, Felipe Gonçalves; MELO, Rúrion. Apresentação à edição brasileira. Em: **Facticidade e validade**: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Tradução de Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora da Unesp, 2020.

SOUSA FILHO, José Ivan Rodrigues de. Para uma crítica política do capitalismo – a partir de Rahel Jaeggi. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 22, n. 4, 2017, p. 213-233.

SOUSA FILHO, José Ivan Rodrigues de. **A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas**: história, sistematização, crítica e uma proposta de reconstrução. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.

STREECK, Wolfgang. As crises do capitalismo democrático. Tradução de Alexandre Morales. **Novos Estudos**, n. 92, 2012.

STREECK, Wolfgang. **Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático**. São Paulo: Boitempo, 2018.

TOMÉ, Júlio. **As utopias realizáveis de Rawls e Piketty como alternativas ao capitalismo**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

VERAS, Thor João de Sousa. **Fisionomia da vida patológica: crítica ao capitalismo em Axel Honneth**. Rio de Janeiro: Ape'Ku Editora, 2020.

VITALE, D.; MELO, Rúlion. . Política deliberativa e o modelo procedimental de democracia. In: Marcos Nobre; Ricardo Ribeiro Terra. (Org.). **Direito e democracia: Um guia de leitura de Habermas**: Malheiros, 2008

VOIROL, Olivier. Teoria Crítica e Pesquisa Social: da dialética à reconstrução. **Novos Estudos Cebrap**, 93, 2012

WATT, Ian. **Mitos do individualismo moderno**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997

WEBER, Max. **Economia y sociedade**. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica. 1997.

WEITHMAN, Paul. Why **Political Liberalism**? On John Rawls's Political Turn. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WERLE, Denilson Luís Construtivismo “não metafísico” e reconstrução “pós-metafísica”: o debate Rawls-Habermas. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.). **Habermas e a reconstrução**: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012.

WERLE, Denilson Luís. Apresentação à edição brasileira. Em: HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: Estudos de teoria política. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WERLE, Denilson Luís. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Com prefácio à edição de 1990. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

WHITE, Stephen K. **The recent work of Jürgen Habermas**: reason, justice and modernity. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

ZANETTE, J. L. ; SILVA, A. W. ; SOUZA, Carina ; SECCHES, P. ; FARIA, T. A. R. . Rawls e Habermas: conciliação no Pragmatismo. **Cognitio-Estudos** (PUC-SP. Online) , v. 13, 2016.

ZURN, Christopher F. Jürgen Habermas. Em: SCHRIFT, Alan D. (ed.). **The history of continental philosophy**. Volume 6: Post-structuralism and Critical Theory's second generation: the return of master thinkers. Chicago: The Chicago University Press, 2019.